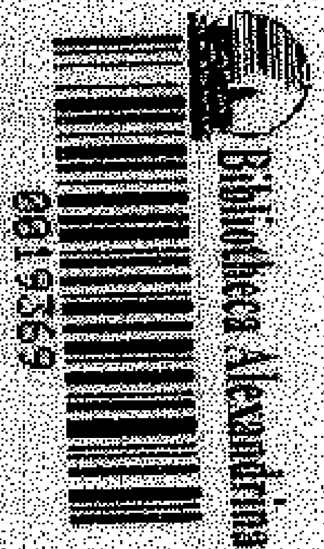
جان بيار فرنان

أصول الفكر اليوناني

ة :
ليم حداد





الطبعة الأولى

1407 هـ ـ 1987 م

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

بيروت ـ الحمراء ـ شارع اميل اده ـ بناية سلام
هاتف : ٨٠٢٤٢٨ ـ ٨٠٢٤٠٧ ـ ٨٠٢٢٩٦
بيروت ـ المصيطبة ـ بناية طاهر هاتف : ٣٠١١٣٠ ـ ٣١٢٣١٠
ص . ب : ١١٣/٦٣١١ تلكس : LE ٢٠٦٦٥ ـ ٢٠٦٨٠ لبنان

جان بيار فرنان

أصول الفكر اليوناني

ترجمة

د. سليم حداد

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

هذا الكتاب ترجمة .

Les origines de la pensée Grecque

Par

Jean Pierre Vernant

Ed. P.U.F. Paris

المقدمة

منذ أن حُلّت رموز الكتابة الميسينية (B)، تراجع تاريخ النصوص اليونانية الأولى التي توفرت لنا، نحو خمسمئة سنة. هذا الإيغال للأفق التاريخي بدّل كامل الإطار الذي تقع فيه قضية أصول الفكر اليوناني. إن العالم اليوناني الأكثر قِدَماً، كما تذكره لنا الألواح الميسينية، يتقارب في الكثير من خصائصه مع ممالك الشرق الأدنى المعاصرة له. كما تكشف لنا الكتابات (B) في كنوسوس وبيلوس أو ميسينا، وكذلك السجلات المسمارية التي وجدت في أوغاريت والالاخ وماري أو في هتوز الحثية، النمط نفسه من التنظيم الاجتماعي وطريقة حياة متشابهة وإنسانية قريبة. إلا أن الصورة تتغيّر عندما نتصدى لقراءة هوميروس: فثمة مجتمع آخر وعالم إنساني مختلف يكتشف نفسه في الألياذة، كما لو أن اليونانيين لم يعودوا يستطيعون منذ عصر هوميروس، أن يفهموا بدقة وجه الحضارة الميسينية التي كانوا يرتبطون بها، والتي كانوا يعتقدون أنهم يبعثونها من الماضي عبر الشعراء المنشدين.

علينا محاولة فهم هذه القطيعة في تاريخ الإنسان اليوناني، وتحديد موقعها بدقة. إن الدين والميتولوجيا في اليونان القديمة يجدان جذورهما بصورة مباشرة في الماضي الميسيني، كما بيّن ذلك بصورة خاصة

«M.P. Nilsson» [1]. ولكن القطيعة كانت عميقة في مجالات أخرى. فعندما انهارت القوة الميسينية في القرن الثاني عشر ق. م. أمام اندفاعة القبائل الدورية (doriens) التي دخلت إلى اليونان القارية، لم تكن مجرد سلالة ملكية هي التي سقطت في الحريق الذي اجتاح على التوالي بيلوس وميسينا، وإنما ثمة نمط ملكي هو الذي دُمِّر إلى الأبد وثمة شكل كامل للحياة الاجتماعية المتمركزة حول القصر هو الذي زال، وشخصية الملك الإلهي هي التي اختفت من الأفق اليوناني. وقد تجاوز انهيار النظام الميسيني في نتائجه نطاق التاريخ السياسي والاجتماعي، فقد انعكس على الإنسان اليوناني نفسه، إذ غيّر عالمه الروحي وحوّل بعض أوضاعه النفسانية ومنذ ذلك الحين أدى غياب الملك، في نهاية حقبة طويلة وقاتمة من العزلة ومن عودة ما يسمى العصر الوسيط اليوناني، إلى تجديد مزدوج وتضامني تجلى في تأسيس المدينة (الدولة) ونشوء الفكر العقلاني. وفي الواقع استعاد اليونانيون في أوروبا وإيونيا، نحو نهاية الحقبة الهندسية (900-750)، العلاقات المقطوعة مع الشرق خلال عدة قرون، وعندما اكتشفوا مجدداً، عَبْرَ الحضارات التي استمرت قائمة في حينه، بعض جوانب ماضيهم الخاص في عصر البرونز، لم ينخرطوا في طريق التقليد والتمثيل، كما كان قد فعل الميسينيون. وفي قمة التجدد المستشرق، أكدت الأغريقية نفسها، كما هي بمواجهة آسيا كما لو أنها وَعَتْ نفسها بشكل أفضل نتيجة لهذا

---

(1) Martin P. Nilsson, The Minoan-mycenaean religion and its survival in greek religion, 2e éd. Lund, 1950; cf. aussi: Charles PICARD, Les religions préhelléniques, Paris,. 1948, et La formation du polythéisme hellénique et les récents problèmes relatifs au linéaire B, in Eléments orientaux dans la religion grecque ancienne, Paris, 1960, p. 163- 177; G. Pugliese CARRATELLI, Riflessi di culti micenei nelle tabelle di Cnosso a Pilo, in Studi in onore de U.E. Paoli, Firenze, 1955, p. 1- 16; L.A. STELLA, La religione greca nei testi micenei, in Numen, 5, 1958, p. 18- 57.

التواصل المستعاد مع الشرق. وقد عرفت اليونان بنوع معيّن من الحياة الاجتماعية، وبنمط من التفكير يحدد في نظرها، فرادتها وتفوّقها على الحضارات الأخرى (العالم البربري على حد تعبيرهم): فمكان الملك الذي كان يمارس سلطته المطلقة دون رقابة ولا حدود في داخل قصره المنيع، كانت الحياة السياسية اليونانية موضوعاً لنقاش عام علني في الأغورا(*)، من قبل المواطنين الذين يعتبرون متساوين والذين تعتبر الدولة لديهم شأناً عاماً؛ وبدلاً من النظريات القديمة لنشأة الكون المقترنة بطقوس ملكية وبمعتقدات خرافية خاصة بالسلطة، كان ثمة فكر جديد يسعى لإقامة نظام العالم على علاقات التناظر والتوازن والمساواة بين مختلف العناصر التي يتشكل منها الكون.

إذا أردنا وضع صك ولادة هذا العقل اليوناني، وتتبع الطريق الذي تمكن عبره من التخلص، من العقلية الدينية، وأن نشير إلى ما هو مدين به إلى المعتقدات الخرافية وكيف تجاوزها، علينا أن نقارن ونواجه بخلفية ميسينية هذا المنعطف الذي حصل من القرن الثامن إلى القرن السابع عندما بدأت اليونان انطلاقة جديدة وارتادت طرقها الخاصة: إنه عصر التبدل الحاسم الذي وضع الأسس لنظام المدينة (الدولة) (Polis)، وأمّن عبر هذه العلمنة للفكر السياسي ظهور الفلسفة، في الوقت نفسه الذي انتصر فيه الاسلوب المشرقي.

(*) الأغوارا (l'Agora) ساحة عامة كانت المجالس السياسية في المدن الأغريقية تعقد فيها.

الفصل الأول

الإطار التاريخي

في بداية الألف الثاني، لم يكن المتوسط في حوضَيْه قد أظهر بعد أي قطيعة بين الشرق والغرب. فالعالم الإيجي وشبه الجزيرة اليونانية يرتبطان دون انقطاع، سواء شعبياً أو ثقافياً، من جهة بهضبة آسيا الصغرى عبر سلسلة جزر سيكلاد وسبوراد، ومن جهة أخرى ببلاد ما بين النهرين وإيران عبر رودس وصقلية وقبرص والشاطىء الشمالي لسوريا. وعندما انفصلت كريت عن السيكلادية التي كانت تسيطر خلالها العلاقات مع آسيا الصغرى وبنت في فايستوس وماليا وكنوسوس حضارتها القصرية الأولى (2000-1700)، بقيت متجهة نحو ممالك الشرق الأدنى الكبرى. فبين القصور الكريتية وتلك التي أظهرها التنقيب الأخير في الالاخ عند انعطاف العاصي، وفي ماري على طريق القوافل التي تربط بلاد ما بين النهرين والبحر. ظهر التشابه صارخاً إلى حد أننا نرى فيه عمل المدرسة نفسها من المهندسين والرسامين والجداريين [1]. كما كان الكرواتيون يقيمون، عبر الشاطىء السوري علاقات مع مصر الامبراطورية الجديدة التي إذا لم يكن تأثيرها عليهم حاسماً بقدر ما نفترضه في عصر إيفان

(1) Cf. Leonard WOOLLEY, A forgotten Kingdom, London, 1953, et André PARROT, Mission archéologique de Mari, II, Paris, 1958.

(Evans)، إلا أنه كان أكيداً.

بين الأعوام 2000 و 1900، ق. م. اندفعت شعوب جديدة إلى اليونان القارية. تثبت بيوتها ومدافنها وفؤوسها الحربية وسلاحها البرونزي وأدواتها وخزفها ـ هذا الخزف الرمادي الميني (minyen)، المتميّز جداً ـ وخصائص كثيرة، القطيعة مع أناس وحضارة العصر السابق أي العصر الملادي (Helladique) القديم (البرونزي القديم). شكّل غزاة المينيين طليعة القبائل التي جاءت تستقر في هلّاد (Hellade- وسط اليونان) ثم حلّت في الجزر واستعمرت شواطيء آسيا الصغرى كما اندفعت باتجاه المتوسط الغربي ويممت شطر البحر الأسود لتشكيل العالم اليوناني كما نعرفه في العصر التاريخي. وسواء هبطوا من البلقان أو جاؤوا من سهول روسيا الجنوبية فإن أجداد الإنسان اليوناني هؤلاء ينتسبون إلى شعوب هندو ـ أوروبية، مختلفة أصلاً بلغتها وتتكلم لهجة يونانية قديمة. إن ظهورهم على شواطيء المتوسط لا يشكل ظاهرة منعزلة. فثمة اندفاعة موازية تظهر في الحقبة نفسها تقريباً في الجهة الأخرى من البحر مع وصول الحثيين الهندو ـ أوروبيين إلى آسيا الصغرى وتوسعهم عبر هضبة الأناضول. وإن التواصل الثقافي والأثني على الشاطيء في ترواد (Troade) الذي تمت المحافظة عليه خلال أكثر من نحو ألف عام من طروادة الأولى إلى طروادة الخامسة (بدء طروادة الأولى: بين 3000 و 2600)، انقطع فجأة. إن الشعب الذي بنى طروادة السادسة (1900) وهي مدينة أميرية، أغنى وأقوى من أي وقت مضى، قريب جداً من الشعوب المينية في اليونان فقد صنع الخزف الرمادي نفسه، المشغول في المخرطة والمشوي في أفران مقفلة، والذي انتشر في اليونان القارية وفي الجزر الأيونية وفي تساليا وكالسيديا.

ثمة سمة حضارية أخرى تشير إلى تجانس الشعبين على شاطئي المتوسط. فمع أهالي طروادة السادسة ظهر الحصان في تـرواد (Troade). وكان الوصف الذي اقتبسه هوميروس عن تراث شفوي قديم، يقول «إنها غنية بالخيول» يذكّر برخاء هذه المدينة. ومن المؤكد أن شهرة خيول طروادة وكذلك شهرة نسيجها لم تكن غريبة عن الأطماع التي كان يحملها الآخيون تجاه هذه المنطقة، حتى قبل الحملة الحربية التي كانت، بسبب تدميرها لمدينة «Priam» (طروادة السابعة أ)، نقطة الانطلاق للاسطورة الملحمية. وقد عرف سكان اليونان الحصان، على غرار مينيي طروادة: فلا بد أنهم مارسوا تربيته في السهوب التي أقاموا فيها قبل مجيئهم إلى اليونان. إن التاريخ السابق للإله بوزيدون (Poseidon) يبيّن أنه قبل السيطرة على البحر، كان ثمة بوزيدون خيلي يدعى «Hippos» أو «Hippios»، يجمع في ذهن الأغارقة الأوائل كما لدى شعوب أخرى مثلاً، فكرة الحصان إلى مجموعة معقدة من المعتقدات الخرافية: الحصان - العنصر الرطب؛ الحصان - المياه الجوفية، العالم الجهنمي، الخصوبة؛ الحصان - الريح، الزوبعة، الغيم، العاصفة... [2]. إن مكانة الحصان وأهميته وحظوته في مجتمع معيّن، ترتبط إلى حد كبير باستخدامه لغايات عسكرية. والوثائق اليونانية الأولى التي تنيرنا في هذا الصدد تعود إلى القرن السادس عشر: فعلى مسلاّت جنائزية مكتشفة في دائرة المدافن في ميسينا (Mycènes) (1500-1580)، وفي مشاهد لمعارك أو لرحلات صيد، يظهر محارب منتصب على عربته التي تجرها خيول تعدو. في تلك الحقبة كان المينيون المندمجون بصورة وثيقة بالسكان المحليين من أصل أسيوي، مستقرين منذ زمن طويل في اليونان القارية حيث انطلقت الحياة المدينية

(2) Cf. F. SCHACHERMEYR, Poseidon und die Entstehung des Griechischen Götterglaubens, Bern, 1948.

حول القلاع التي كانت مكان إقامة الزعماء. وقد أقاموا علاقات مع كريت المينوية في عز الازدهار بعد التجدد الذي تبع إعادة بناء القصور التي دُمرت للمرة الأولى نحو عام 1700. فكشفت لهم كريت نمطاً من الحياة والفكر كان جديداً تماماً بالنسبة لهم. وهكذا انطلقت عملية إضفاء النمط الكريتي تدريجياً على العالم الميسيني، هذه العملية التي أدّت بعد عام 1450، إلى حضارة قصرية عامة في الجزيرة وفي اليونان القارية، ولكن العربة الحربية وهي عربة خفيفة يجرها حصانان لا يمكن أن تكون إسهاماً كريتياً. فلم يظهر الحصان في الجزيرة قبل مينويان (Minoen) المتأخر الأول (1450-1580). وإذا كان ثمة اقتباس، فإن شعوب المينويان تكون بالأحرى مدينة في هذا المجال. وعلى العكس من ذلك، فإن العربات تبرز أيضاً التشابه بين العالم المسيني أو الآخي، الذي كان في طور البناء ومملكة الحثيين التي تبنّت نحو القرن السادس عشر هذا الاسلوب في المعارك، مقتبسة إياه من جيرانها في الشرق أي حوربي ميتاني وهم شعب ليس من أصل هندي ـ أوروبي ولكنه عرف سلطة هندية ـ أوروبية. ولا بد أن تكون العربات قد طرحت على الشعوب المعتادة على تربية الخيل قضايا جديدة تتعلق بالاختيار والترويض. وإننا نجد صدى ذلك في البحث المتعلق بعلم الخيل الذي وضعه شخص يدعى كيكولي (Kikkuli) من بلاد ميتاني (Mitanni)، وقد ترجم إلى اللغة الحثية. وقد لعبت الاهتمامات ذات الصفة الفروسية دورها في العلاقات التي قامت في بداية القرن الرابع بين الحثيين وهؤلاء الذين يسمونهم الأشوا (Achaiwoi)، (أي الآخيون أو الميسينيون). وتذكر السجلات الملكية الحثية في هاتوزا (Hattuz)، من بين إشارات أخرى عن الآخيين، إقامة أمرائهم، ومن بينهم تاواغالاواس (Eteokles?) الذين جاؤوا إلى القصر لكي يتقنوا قيادة

العربات. هل علينا أن نقارب اسم الملك الحثي مورسيليس (Mursilis) من اسم معلم الفروسية لوانوماوس (Oinomaos)، مورتيلوس الذي نعرف دوره في اسطورة بيلوبس (Pelops) وهو الجد الأعلى لسلالة الأتريد (Atrides) ملوك الميسينيين؟.

حكم وانوماوس بيزا في إليدا(Elide). وكان له ابنة تدعى هيبودامي. كان على من يريد أن يتزوجها أن يفوز على أبيها في سباق العربات، والاخفاق يعني الموت. تقدم الكثيرون من طالبي الزواج. إلا أن الملك الذي يمتلك خيولاً لا تقهر كان يسبقهم، وكانت رؤوسهم تزيّن جدران القصر. استطاع بيلوبس (Pelops) بمساعدة هيبودامي، شراء تواطؤ مورتيلوس، مروّض خيول الملك: فأثناء السباق تتكسر عربة وانوماوس التي خرّب محورها. وهكذا يفوز بيلوبس في امتحان العربة التي جلبت له في الوقت نفسه الفتاة مروّضة الخيول والسلطة الملكية. وفيما يتعلق بمورتيلوس معلم الفروسية الماهر والجريء جداً، فإن بيلوبس سيتخلص منه في الوقت المناسب. وستجعل منه الآلهة مجموعة سائق العربة (l'Aurige) في السماء الليلية.

هذه الحكاية الخاصة بالتأهيل للسلطة الملكية تضع امتحان العربة تحت رعاية بوزيدون (Poseidon)، الإله ـ الحصان القديم الذي لم يعد يظهر في هذه الحقبة من الحضارة الميسينية بمظهره الرعوي، وإنما كسيّد للعربة، محارب وارستوقراطي. وهيكل بوزيدون في كورنتوس الذي اختير ليشير إلى نهاية السباق، هو الذي يكرّس الغالب عند وصوله. من جهة أخرى اقترن اسم بيلوبس في الاسطورة ببوزيدون، في صورة وثيقة. عندما ولد الفتى مجدداً بعد الامتحان المسارّي الذي أدى إلى موته مقطعاً في القدر الأبوية، يخطفه بوزيدون بعد وقت قصير.

يجعله الإله «غلامه» وفقاً لعادة قديمة جداً احتفظ بها في المجتمعات الحربية في كريت، والتي عرّفنا بها سترابون (Strabon) استناداً إلى إيفور (Ephore)[3]: يخضع الخطف إلى رسميات دقيقة مع هدايا يقدمها الخاطف الذي سيقاسمه الفتى الحياة في عزلة تمتد لشهرين اثنين. وعند تحريره ينال الفتى مجموعة من الهدايا التنظيمية: لباسه الحربي وثور وكأس. بالنسبة لبيلوبس (Pelops) قدم بوزيدون كذلك الهدية التي ترمز إلى السلطات المكتسبة من قبل الشاب في مودة الإله وهي عربة.

وبما أن تقنية العربة تتطلب تدرباً صعباً كان لا بد أن تدعّم هذه التقنية تخصص الوظيفة الحربية، وهي سمة مميّزة للتنظيم الاجتماعي لدى الشعوب الهندو- أوروبية ولعقليتها. من جهة أخرى إن الحاجة لامتلاك احتياطي كبير من العربات لتجميعها في ساحة المعركة تفترض دولة مركزية، واسعة بما فيه الكفاية وقادرة، يخضع فيها رجال العربات إلى سلطة واحدة أياً تكن امتيازاتهم.

كان لا بد في الواقع من أن تكون تلك هي القوة العسكرية للمملكة الميسينية التي تمكنت، منذ عام 1450 ـ نعرف ذلك منذ أن حلّت رموز الكتابة B ـ من السيطرة على كريت، والاستقرار سادة لقصر كنوسوس والاحتفاظ بها حتى تدميره النهائي في حريق عام 1400 الذي قد يكون أشعله تمرد قام به السكان الأصليون. إن التوسع الميسيني، الذي تتابع من القرن الرابع عشر إلى القرن الثاني عشر، دفع الآخيين إلى أن يحلوا محل الكريتيين في المتوسط الشرقي مع فاصل زمني معيّن وفقاً للأمكنة. واعتباراً من مطلع القرن الرابع عشر استعمرت رودس من قبلهم.

من الممكن أن تكون هذه الجزيرة النائية عن هجمات القارة مركزاً

(3) STRABON, X, 483 c; cf. Louis GERNET, Droit et prédroit en Grèce ancienne, L'Année sociologique, 1951, p. 389 sq.

لمملكة الآخيين التي عومل عاهلها من قبل الملك الحثي معاملة الند للند. كان الملك الآخي يستطيع أن يراقب من رودس بعض النقاط على شاطىء رودس، التي كان رجاله قد تمركزوا فيها وأقاموا هناك مؤسسات لهم. لقد تم التحقق من الوجود الآخي في ميله (Milet) (الميلاوندا أو الميلاواتا الحثية) وفي كولوفون وفي كلاروس وبعيداً إلى الشمال في لسبوس، (Lesbos) وبخاصة في طروادة التي كانت العلاقات معها وثيقة، وأخيراً على الشاطىء الجنوبي في صقلية وبامفيليا. وفي بداية القرن الرابع عشر استقر الميسنيون كذلك في قبرص وبنوا في أنكومي قلعة مشابهة لقلاع أرغوليد. ومن هناك انتقلوا إلى الشاطىء السوري باعتباره طريق المرور باتجاه ما بين النهرين ومصر. وفي أوغاريت التي كانت تتاجر بالنحاس مع قبرص، كان ثمة جالية كريتية طبعت في القرن الخامس عشر ثقافة المدينة، وحتى هندستها. ولكنها أخلت المكان في القرن التالي لجماعة من الميسينيين ثرية بما فيه الكفاية فاحتلت أحد أحياء المدينة. وفي الحقبة نفسها أصبحت ألالاخ على العاصي. باعتبارها باباً للفرات وبلاد ما بين النهرين مركزاً آخياً مهماً. ثم تغلغل الآخيون جنوباً حتى جبيل (بيبلوس) في فينيقيا وإلى فلسطين. وقد تبلورت في كل هذه المنطقة حضارة مشتركة قبرصية ـ ميسينية، حيث امتزجت بعمق العناصر المينوية الميسينية والأسيوية، وامتلكت كتابة مشتقة من اسلوب الكتابة A. على غرار أحرف الهجاء الميسينية. كما أن مصر التي كانت تقيم علاقات تجارية مستمرة مع الكريتيين خلال القرن الخامس عشر بصورة خاصة، انفتحت على الميسينيين الذين فتحت لهم أبوابها بحرية بين 1400 و1340. وهنا أيضاً أزيل الكريتيون رويداً رويداً لمصلحة منافسيهم، ولم تعُدْ كريت تلعب كما في الحقبة السابقة، دور الوسيط بين مصر والقارة اليونانية. وربما كان ثمة جالية

ميسينية حاضرة في العمارنة عندما استقر فيها امنحوتب الرابع المعروف باسم أخناتون بين 1380 و1350 عندما هجر العاصمة القديمة طيبة .

وهكذا ظهر الميسينيون في سائر المناطق التي قادتهم إليها ذهنيتهم المغامرة، مشاركين بصورة وثيقة مع الحضارات الكبرى للمتوسط الشرقي ومندمجين بعالم الشرق الأدنى هذا، الذي يشكل، رغم تنوعه، كُلّاً واحداً بفعل اتساع الاحتكاك والمبادلات والاتصالات.

Bibliographie

V. Gordon Childe, *The dawn of european civilization*, 6e éd., London, 1957 ; H. L. Lorimer, *Homer and the monuments*, London, 1950 ; A. Severyns, *Grèce et Proche-Orient avant Homère*, Bruxelles, 1960 ; Sterling Dow, The greeks in the bronze age, in *Rapports du XIe Congrès international des sciences historiques*, 2, *Antiquité*, Uppsala, 1960, p. 1-34 ; Denys L. Page, *History and homeric Iliad*, Berkeley and Los Angeles, 1959 ; *The Aegean and the Near East, Studies presented to Hetty Goldman*, New York, 1956.

الفصل الثاني

الملكية الميسينية

لقد حسم فك رموز ألواح من الكتابات B بعض القضايا التي طرحها علم الآثار. لكنه طرح مسائل أخرى. فإلى جانب القضايا العادية المتعلقة بالتفسير، أضيفت صعوبات تتعلق بقراءة الكتابات B المشتقة من كتابة مقطعية لم تصنع لتدوين اليونانية، الأمر الذي جعلها تعبِّر بشكل ناقص تماماً عن أصوات اللهجة المحكية من قبل الميسينيين. من جهة أخرى، ما زال عدد وثائقنا ضئيلاً جداً. فلم نحصل على سجلات حقيقية، وإنما على بعض الجردات السنوية المكتوبة على الآجر الخام والتي كانت ستمحى دون ريب لتستعمل ثانية، لو لم يحفظها حريق القصر عبر طبخها. ويكفينا مثل واحد ليبينّ ثغرات معلوماتنا والاحتياطات الضرورية. فكلمة te-re-ta التي تتكرر غالباً في النصوص، نالت على الأقل أربعة تفسيرات هي: الكاهن، رجل الخدمة الاقطاعية: البارون، إنسان داموس (damos) المكره على أداء الأموال، الخادم. لا يمكننا إذن الزعم بوضع لوحة للتنظيم الاجتماعي الميسيني. مع ذلك فإن التفسيرات، حتى الأكثر تناقضاً، تتفق على بعض النقاط التي نرغب باستخلاصها، والتي يمكننا اعتبارها، وفقاً للوضع الحالي لوثائقنا، ثابتة بما فيه الكفاية.

تبدو الحياة الاجتماعية متمركزة حول القصر الذي كان دوره دينياً

وسياسياً وعسكرياً وإدارياً واقتصادياً في آن واحد. وفي هذا النظام للاقتصاد القصري، كما سُمّي، يركز الملك ويوحد في شخصه كل عناصر السلطة وجميع مظاهر السلطان. وكان يراقب وينظم بدقة جميع قطاعات الحياة الاقتصادية وكل مجالات النشاط الاجتماعي، بواسطة كتبة، يكوّنون طبقة مهنية حددتها التقاليد، بفضل تراتبية معقدة من رجالات القصر الكبار والمفتشين الملكيين.

كان الكتبة ينظمون في سجلاتهم الحسابات التي تتعلق بالماشية والزراعة وإقطاعيات الأراضي، التي كانت تقدر على أساس كميات الحبوب (إما معدل الأتاوة وإما حصص البذار)، ـ وتختلف المهن المتخصصة مع المخصصات الواجب تقديمها من المواد الأولية والطلبات من المنتجات المصنعة ـ واليد العاملة المتوفرة أو العاملة، ـ والأرِقّاء من الرجال والنساء والأولاد، من أتباع الخاصة أو من أتباع الملك، ـ جميع أنواع المساهمات المفروضة من القصر على الأفراد وعلى الجماعات، والأموال المسلمة وتلك التي ينبغي أن تستوفى، ـ وأعداد الرجال الذين ستقدمهم بعض القرى لتجهيز السفن الملكية بالمجذّفين، ـ تشكيل الوحدات العسكرية وقيادتها وحركتها ـ الأضاحي للآلهة، معدلات التقديمات المتوقعة، الخ..

لا نرى أن ثمة مكان للتجارة الخاصة في اقتصاد من هذا النوع، وإذا كان ثمة تعابير تعني اكتسب أو تنازل، فإننا لا نجد شواهد على شكل معيّن من الدفع بالذهب أو الفضة ولا على أي تعادل معيّن بين البضاعة والمعادن الثمينة. يبدو أن الإدارة الملكية نظمت التوزيع والتبادل على غرار إنتاج الأموال. إن الدورة المزدوجة للمساهمات والمكافآت والمنتجات والأعمال والخدمات، المقننة والخاضعة للمحاسبة، كانت تدور ويتم تبادلها الواحدة مع الأخرى، مؤدية إلى ربط مختلف عناصر البلد، وذلك بواسطة القصر

الذي يوجه وهو في مركز الشبكة.

ولقد أمكن القول إنها ملكية بيروقراطية. إن هذه العبارة ذات الرنين الحديث جداً، تشير إلى أحد جوانب النظام الذي يقود منطقه إلى إشراف أكثر فأكثر دقة. وأكثر فأكثر تقدماً، إلى حدّ إيراد تفاصيل تبدو لنا دون معنى. وهو يفرض المقارنة مع الدول النهرية الكبرى في الشرق الأدنى، التي يبدو أن تنظيمها يستجيب جزئياً على الأقل، لضرورة التنسيق على نطاق واسع بين أعمال التجفيف والري والعناية بالأقنية، الأمر الذي لا غنى عنه في الحياة الزراعية. هل كان على الممالك الميسينية أن تحل مثل هذه المسائل؟ لقد تم بالفعل تجفيف بحيرة كوبابيس (Copais) في الحقبة الميسينسة. ولكن ماذا كان الوضع بخصوص سهول أرغوليد (Argolide) ومسيني (Messenie) وأتيك (Attique)؟ لا نرى أن الضرورات التقنية لإعداد التربة وفقاً لمخطط شامل يمكن أن تدفع أو تساعد على التمركز الإداري المتقدم في اليونان. فالاقتصاد الريفي في اليونان القديمة يبدو موزعاً على مستوى القرية، وتنسيق الأعمال لا يذهب قط أبعد من المجموعة المتجاورة.

إن العالم الميسيني لا يتميز عن الحضارات النهرية في الشرق الأدنى على الصعيد الزراعي وحسب. ومع الاعتراف بدور القصر كمحور للحياة الاجتماعية، سجل «M.L.R. Palmer» بوضوح الخصائص التي تربط المجتمع الميسيني بالعالم الهندو- أوروبي. فالتشابه واضح بصورة خاصة مع الحثيين الذين حافظوا، وهم يتشرقون على بعض مؤسساتهم المميّزة المرتبطة بتنظيمهم العسكري. كانت العائلة الحثية الكبيرة تجمع حول الملك الأشخاص الأكثر قرباً منه. إنهم كبار رجالات القصر الذين تشير ألقابهم إلى وظائفهم الإدارية العليا، والذين يمارسون كذلك قيادات عسكرية.

وهم يكوّنون مع المحاربين الموجودين تحت قيادتهم «البانكوس» (Pankus) وهي المجلس الممثل للجماعة الحثية، أي المجلس الذي يجمع كافة المحاربين باستثناء سائر السكان، وفقاً للصورة التي تضع المحارب في المجتمعات الهندو- أوروبية بمواجهة إنسان القرية، الراعي أو المزارع. وفي هذه النبالة الحربية، المتشكلة في طبقة منفصلة، على الأقل فيما يتعلق بالكبار، تغذيها إقطاعياتها بالفلاحين المرتبطين بالأرض، يتم تجنيد رجال العربات وهم القوة الرئيسية للجيش الحثي. استطاعت مؤسسة «البانكوس» أن تمتلك في الأصل سلطات واسعة: كانت الملكية قد بدأت انتقائية؛ وفيما بعد ألغت حق مجلس المحاربين في مبايعة الملك الجديد لتحاشي أزمات الخلافة؛ وكان «البانكوس» الأخير هو الذي بايع الملك تليبينوس (Telepinus) في نهاية القرن السادس عشر قبل أن يسقط نهائياً في النسيان؛ وهكذا تكون الملكية الحثية اقتربت من نموذج الملكيات الشرقية المطلقة، مستندة إلى سلسلة من الإداريين المرتبطين مباشرة بالملك، أكثر من استنادها على طبقة من النبلاء الذين تقوم امتيازاتهم السياسية على الخدمات العسكرية [1].

لقد ذكر المثل الحثي من قبل العلماء الذين يواجهون التفسير «البيروقراطي» للملكية الميسينية بصورة تترك مكاناً لخصائص «إقطاعية». يبدو في الحقيقة أن التعبيرين كليهما غير مطابقين، ومغلوطين تاريخياً في تعارضهما. وبالفعل فإن رابطة الولاء الشخصية هي التي تجمع بين الملك ومختلف رجالات القصر الكبار، في جميع الصعد الإدارية القصرية: فهم ليسوا موظفين في خدمة الدولة، وإنما خدّام الملك المكلفون بإظهار سلطة القيادة المطلقة التي تتجسد في الملك، في أي مكان وضعتهم فيه ثقته. كما نتحقق كذلك أنه، إلى جانب تقسيم المهام الذي غالباً ما يكون متقدماً جداً

---

(1) Cf. O.R. GURNEY. The Hittites, London, 1952.

والاختصاص الوظيفي المرفق بفيض من المراقبين ورؤساء المراقبين، في إطار الاقتصاد القصري، ثمة تذبذب في الصلاحيات الإدارية المتشابكة، ذلك أن كل ممثل للملك يمارس بالتفويض وعلى مستواه سلطة تغطي دون حدود مجالات الحياة الاجتماعية كافة.

ليست المسألة إذن هي مواجهة مفهوم الملكية البيروقراطية بمفهوم الملكية الاقطاعية، وإنما أن نسجل وراء العناصر المشتركة لمجمل المجتمعات ذات الاقتصاد القصري، السمات التي تعرّف بدقة أكبر الحالة الميسينية، الأمر الذي قد يفسر لماذا لم يستطع هذا النمط من السلطان الاستمرار في اليونان بعد سقوط السلالات الملكية الآخية.

يتبيّن من خلال هذا المنظور أن التقارب مع الحثيين كان مثمراً. فقد أبرز بصورة كاملة الفوارق الفاصلة بين العالم الميسيني وحضارة كريت القصرية التي كانت بمثابة النموذج له. إن التناقض بين هاتين الملكيتين يظهر في هندسة قصورهما [2]. فقصور كريت متاهة من الغرف القائمة في فوضى ظاهرة حول ساحة مركزية، بنيت بمستوى واحد مع البلد المحيط بها الذي تُفتح عليه دون دفاع بواسطة طرق عريضة تؤدي إلى القصر. أما القصر الميسيني المركّز على القاعة الرئيسية وغرفة التاج، فهو قلعة محاطة بالجدران، أي عرين للرؤساء، يشرف ويراقب البلد المنبسط عند أقدامه. هذه القلعة المبنية لكي تصمد أمام الحصار تؤوي إلى جانب سكن الأمير وتابعيه، بيوت القريبين من الملك مثل القادة العسكريين وكبار رجالات القصر. فدوره يبدو هكذا دفاعياً بصورة خاصة، إنه يحمي الثروة الملكية حيث يتم تجميعها، إلى جانب الاحتياطات، المراقبة والمخزنة والموزعة عادة من قبل

(2) J.D.S. PENDLEBURY, A Handbook to the Palace of Minos. Knossos with its dependencies, London, 1954; George E. MYLONAS, Ancient Mycenae, London, 1957.

القصر في إطار اقتصاد البلد، وكذلك الأموال الثمينة ذات النمط المختلف. يتعلق الأمر بصناعة الكماليات مثل الجواهر والكؤوس والركائز والقدور المعدنية والحلى والأسلحة المنقوشة وسبائك المعادن، والسجاد والنسيج المطرّز. إنها رموز السلطة وأدوات المهابة الشخصية، فهي تعبّر في الغنى عن مظهر ملكي صرف. وهي تشكل مادة لتجارة سخية تتعدى كثيراً حدود المملكة. وهي كذلك مادة للهبات والهبات المضادة تؤدي إلى عقدَ تحالفات زواجية وسياسية، وتنشيء واجبات الخدمة، وتكافىء الأتباع، وتقيم حتى أبعد البلدان روابط الضيافة، وهي كذلك موضوع للتنافس والنزاع: فكما يتم تلقيها كهدايا، يتم اكتسابها بواسطة السلاح؛ فلكي تتم السيطرة على ثروة معينة تجند الحملات الحربية وتدمر المدن. وهي تحتمل أخيراً، أكثر من أي نوع آخر من الثروة، حيازة فردية يمكن أن تستمر إلى ما بعد الممات: فهي توضع إلى جانب الجثة بمثابة «ملك» للمتوفي، وتتبعه إلى القبر [3].

تسمح لنا شهادة الألواح بتجديد هذه اللوحة للبلاط والقصر الميسينيين. ففي قمة التنظيم الاجتماعي يحمل الملك صفة الو ـ نا ـ كا (Wa-na-ka). ويظهر أن سلطته كانت تمارس على جميع مستويات الحياة العسكرية: فالقصر هو الذي ينظم طلبات الأسلحة، وتجهيز العربات وتجنيد الرجال وتعيين الضباط والتشكيلات وحركة الوحدات. ولكن صلاحيات الملك لا تبقى محصورة في نطاق الحرب دون نطاق الاقتصاد. والملك هو المسؤول عن الحياة الدينية، فهو الذي ينظم تقديمها بدقة ويسهر على تطبيق الطقوس، والاحتفال بالأعياد على شرف مختلف الآلهة، يحدد الأضاحي والقرابين النباتية ومعدل التقدمات المطلوبة من كل واحد تبعاً لمركزه. يمكننا الاعتقاد

---

(3) Cf. l'opposition des Ktèmata, biens acquis par l'individu et dont il a la libre disposition - en particulier sa part de butin - , et des patrôa, biens rattachés au groupe familial, inaliénables.

أنه إذا كانت السلطة الملكية تمارس هكذا في جميع الميادين، فذلك يعني أن الملك في هذه الحالة، على صلة بصورة خاصة، بالعالم الديني، تشاركه طبقة كهنونية يظهر أنها كثيرة العدد وقوية [4]. ولتأكيد هذه الفرضية نشير إلى أن ذكرى الوظيفة الدينية للملكية استمرت حتى في إطار المدينة ـ الدولة، وأن هذه الذكرى عن الملك الأهلي والساحر وسيد الأزمان وموزع الخصوبة، بقيت حية بأشكال صوفية. كما أن الاسطورة الكريتية الخاصة بمينوس الذي كان يخضع كل تسع سنوات في كهف «إيدا»، للامتحان الذي ينبغي أن يجدد سلطته الملكية عبر اتصال مباشر بالإله زوس [5]، يمكن مقارنتها بالمحاكمة التي كان يفرضها الحكام الاسبرطيون كل تسع سنوات على ملكيهم. متفحصين السماء في خفاء الليل ليقرأوا فيها ما إذا كان الملكين لم يرتكبا أي خطأ ينزع عنهما صفة ممارسة الوظيفة الملكية. نتخيّل كذلك الملك الحثي الذي يتخلى عن قيادة جيوشه في عز المعركة، إذا اقتضت واجباته الدينية العودة إلى العاصمة ليقوم باتمام الفروض الدينية التي تكون على عاتقه في الموعد المحدد.

إن الشخصية الثانية في المملكة إلى جانب الوَناكا، هي «اللاواجتاس» (La-wa-je-tas) الذي يمثل رئيس «اللاوس» (Laos) أي في المعنى الحصري للكلمة، الشعب المسلح أو مجموعة المحاربين. ورفاق السلاح «الأيكيتا» (e-que-ta) (راجع هوميروس helairoi)، ببزتهم العسكرية المكوّنة من رداء ذي نمط خاص، هم على غرار العائلة الحثية الكبيرة، كبار رجالات القصر الذين يشكلون حاشية الملك، في الوقت نفسه الذي يكونون فيه قادة على رأس الوحدات العسكرية (Okha)، أو ضباطاً يؤمنون الاتصال بين

(4) Cf. M. LEJEUNE, Prêtes et prêtresses dans les documents myceniens, in Hommage à Georges Dumézil, Latomus, 45, p. 129- 139.
(5) Odyssée, XIX, 179.

البلاط والقادة المحليين. وربما كان ينتسب إلى «اللاوس»كذلك «التيريتا» (te-re-ta) إذا قبلنا مع بالمر (Palmer) أن الأمر يتعلق برجال هم في خدمة الإقطاع أي بارونات مقتطعين. ثمة ثلاثة من بينهم كانوا بناء للوحة لبيلوس (Pylos) شخصيات كبيرة إلى حد ما، استفادت من «temenos» وهو امتياز للملك ولقائد العسكر[6]. وتدل كلمة «temenos»، وهي التعبير الوحيد من المصطلحات العقارية، الذي احتفظ به في الملحمة، تدل على الأرض الزراعية أو المشجرة بالكرمة، الموهوبة مع فلاحيها إلى الملك أو إلى الآلهة أو إلى إحدى الشخصيات الكبيرة بمثابة مكافأة على خدماتها الاستثنائية أو انجازاتها الحربية.

تظهر إقطاعات الأرض الممنوحة كنظام معقد يجعله أكثر غموضاً التباس الكثير من التعابير[7]. ويبدو أن الامتلاك الكامل لقطعة من الأرض، والانتفاع الكامل بها، ينطوي في المقابل على خدمات وعطاءات مضاعفة. من الصعب غالباً التقرير ما إذا كان لتعبير معيّن، معنى تقنياً محضاً (أرض غير مزروعة، أرض مستصلحة، مراعي محوّلة إلى أرض زراعية، أرض تميل إلى الاتساع) أو أنها تدل على وضع اجتماعي. مع ذلك ثمة تناقض يرتسم بوضوح بين نمطين من الاقطاعات مشيراً إلى الشكلين المختلفين اللذين

6- إن تفسير هذا اللوح عرضة للنقاش. يبدو على العكس أن وثائق أخرى تجمع بصورة وثيقة بين «التيريتا» «والداموس». وعندها يتعلق الأمر بفلاحين خاضعين للأتاوات.

7- يظهر تعقد النظام العقاري في المصطلحات المميّزة جداً، والتي يبقى الكثير من تعابيرها غامضاً جداً. يحصل النقاش حول معنى كلمات مثل «Ka-ma» و «Ko-to-no-o-ko» و «Wo-wo» و «o-na-to». فهذه الكلمة الأخيرة تدل على إجارة ما، دون التمكن من تحديد الشكل الذي تتحقق فيه. يمكننا أن نتصور من جهة أخرى أن الألواح، فيما يتعلق بالأراضي العامة للداموس (Damos)، لا تذكر سوى التنازلات التي تمت بصورة مؤقتة أو نهائية. وأخيراً هل كان ثمة خارج الداموس والعبيد، سكان أرقاء مرتبطون بالأرض؟ لا يمكننا أن نقول ذلك.

يمكن أن يتخذها «الكوتونا» Ko-to-na أي الحصة والقطعة من الأرض. إن الـ «Ki-ti-me-nako-to-na» هي أراضٍ خاصة مملوكة، على عكس الـ «Ke-ke-me-nako-to-na». المرتبطة بالداموس (damos) وهي الأراضي العامة للديم (Deme) القروية، أي ذات الملكية العامة للمجموعة الريفية المزروعة بناء لنظام الحقول المفتوحة والتي ربما كان يجري إعادة توزيعها دورياً. بالنسبة لهذه النقطة أيضاً، تمكّن «M.E. Palmer» من إجراء مقارنة مثيرة مع التشريع الحثي الذي يميّز هو كذلك بين نوعين من إقطاعات الأرض. إن إقطاعية رجل الخدمة الاقطاعي والمحارب ترتبط مباشرة بالقصر، فهي تعود إليه عندما لا تعود الخدمة مؤمنة. وعلى العكس فإن «رجال الأداة» أي الحرفيين، يتصرفون بأرض تسمى «قروية»، تتنازل لهم عنها الجماعة الريفية لوقت معيّن وتستعيدها عند ذهابهم [8]. وتُذكر كذلك الوقائع الهندية التي تظهر بنية مشابهة. «فالفيسيا» (Vaiçya) أو المزارع؛ أي رجل القرية يقابله «الكساتريا» (Ksatrya) أو المحارب ورجل الاقطاعة الفردية، مثل البارون الميسيني هو رجل الـ «Ki-ti-me-na Ko-to-na» أي الأرض المملوكة، في مقابل الأرض العامة للقرية. إذن يخفي الشكلان المختلفان لإقطاعات الأرض في المجتمع الميسيني تناقضاً أعمق: ففي مواجهة القصر والبلاط وكل الذين يرتبطون بهما إما مباشرة وإما بمنحهم الاقطاعات، يُستشفّ عالم ريفي منظم على أساس القرى ذات الحياة الخاصة. هذه الديم (Demes) القروية تتصرف بجزء من الأراضي التي تقوم عليها؛ وهي تنظّم وفقاً لتقاليدها وتراتبياتها المحلية القضايا التي

---

8 ـ راجع التفسير الذي اقترحه «palmer» للكلمة اليونانية «demiurjos»: ليس «الذي يعمل لمصلحة العامة» وإنما «الذي يزرع أرضاً للقرية»، Contra, cf. Kentaro Murakaua, Demiurgos, Historia, 6, 1957, p. 385- 415.

تطرحها، على مستواها، أعمالها الزراعية ونشاطاتها الرعوية وعلاقات الجوار. ففي هذا الإطار الاقليمي تظهر بشكل غير متوقع الشخصية التي تحمل الصفة التي نترجمها عادة إلى ملك، الـ «pa-si-re-u»، «الباسيلبوس» الهوميري. فهو ليس تماماً الملك في قصره، وإنما هو مجرد سيد تمتد سلطته على منطقة ريفية وهو من أتباع الملك. كذلك ترتدي رابطة التبعية هذه، في نظام اقتصادي يخضع كل شيء فيه للمحاسبة، شكل المسؤولية الإدارية: فإننا نرى الباسيليوس يراقب توزيع حصص البرونز المخصصة للحدادين الذين يعملون لصالح القصر في اقليمه. ومن المتفق عليه، أنه يساهم هو كذلك مع رجال أثرياء آخرين في المحلة في هذه المقدمات من المعادن، وفقاً لحصص محددة قانوناً [9]. وإلى جانب الباسيليوس، ثمة مجلس للقدماء يدعى الـ «Ke-ro-si-ja» (Gerousia) يؤكد هذه السيادة النسبية للجماعة القروية. ومما لا ريب فيه أن زعماء البيوت الأكثر قوة يجتمعون في هذا المجلس. كما أن القرويين البسطاء، رجال الداموس (damos) في المعنى الحرفي للكلمة، الذين يقدمون المشاة للجيش والذين لا يحسبون في المجلس أكثر من حسابهم في الحرب، وفقاً لصيغة هوميروس، يشكلون في أحسن الحالات مجرد مشاهدين يصغون بصمت إلى الذين يتمتعون بحق الكلام ولا يعبرون عن مشاعرهم سوى بضوضاء مؤيدة أو مستنكرة.

ثمة شخصية أخرى هي الـ «Ko-re-te» المشارك للباسيليوس، تظهر بمثابة نوع من نقيب القرية. يمكننا التساؤل عما إذا كانت هذه الازدواجية في

---

9 ـ لقد ثار الجدال مؤخراً حول التماثل بين الـ «pa-si-re-u» والباسيليوس. فبالمر (palmer) يعتقد أن المقصود هو ضابط إقليمي يشرف على فرق العاملين في المعادن لصالح القصر، راجع،
L.R. Palmer, Linear B textsof economic interest, Seria Philologica Aeniponiana, 7- 8, 1961, p. 1- 12.

الإدارة على المستوى المحلي لا تخفي الأزدواجية التي تحققنا منها في إطار القصر: فالباسيليوس، على غرار الملك، لديه امتيازات دينية بصورة خاصة (نتخيل الشخص الذي كان يدعي «phylobasileis» في اليونان الكلاسيكية)؛ وربما كان الكوريت (Ko-re-te) يمارس على غرار اللاواجتاس (la-wa-je-tas)، مهمة عسكرية.

ربما كان علينا مقاربة التعبير من الكلمة اليونانية Noipos التي تعني فرقة من الجيش؛ قد يكون له معنى التعبير الهوميري «noipavos» الذي يتماثل مع «nyeuwv»، ولكنه إذا اقترن بالباسيليوس، يبدو أنه، إذا لم يكن يدل على تناقض معيّن، فإنه يدل على الأقل، على قطبين وعلى فرق في المستوى. فضلاً عن ذلك، إن المدعو كلوميئوس (Klumenos)، وهو كوريت (Ko-re-te) قرية «الايتريوا» (I-te-re-wa) المرتبط بقصر بيلوس (Pylos)، يظهر على لوح آخر كقائد لوحدة عسكرية؛ وثمة لوح ثالث يعطيه صفة الموروبا (mo-ro-pa) وهو المالك لحصة من الأرض [10].

مهما تكن معلوماتنا ناقصة، يبدو من الممكن أن نستخلص منها بعض النتائج العامة المتعلقة بالخصائص المميّزة للملكيات الميسينية.

1 ـ أولاً، مظهرها العدواني. فالملك يستند إلى ارستوقراطية حربية، وهم رجال العربات الخاضعين لسلطته، ولكنهم يشكلون مجموعة مميّزة في وضعها الخاص وفي نمط حياتها الخاصة، داخل الجسم الاجتماعي وفي التنظيم العسكري للمملكة.

2 ـ إن الجماعات الريفية ليست ذات تبعية مطلقة للقصر إلى حد أنها لا

(10) Martin S. RUIPEREZ, KO-RE-TE et PO-RO-KO-RO-TE- RE, Remarques sur l'organisation militaire mycénienne, Etudes Mycéniennes. AQCTES DU Colloque international sur les textes mycéniens, p. 105- 120; contra: J. TAIL-LARDAT, Notules mycénier nes. Mycénien Ko-re-te et homérique, Revue des Etudes grecques, 73, 1960, p. 1-5.

تستطيع الاستمرار بمعزل عنه. فإذا ألغي الإشراف الملكي، يستمر الداموس (damos) في زراعة الأرض نفسها وفقاً للتقنيات نفسها. وكما في السابق سيتوجب عليهم. وإن في إطار قروي محض بعد الآن تغذية الملوك والرجال الأثرياء المحليين، عبر تقديم الهدايا والعطاءات الألزامية إلى حد ما.

3 ـ إن تنظيم القصر بموظفيه الإداريين وتقنيات محاسبته وإشرافه وتنظيمه الدقيق للحياة الاقتصادية والاجتماعية يحمل طابع الاقتباس. فالنظام بكامله يستند إلى استخدام الكتابة وتكوين السجلات. وقد كان الكتبة الكريتيون الذين انتقلوا إلى خدمة السلالات الملكية الميسينية هم الذين جلبوا عبر تحويل الكتابة المستعملة في قصر كنوسوس (Cnossos) (الكتابة A)، لملاءمتها مع لهجة السادة الجدد (الكتابة B)، جلبوا الوسائل لإدخال الطرائق الإدارية الخاصة بالاقتصاد القصري إلى اليونان القارية، إن الثبات المدهش للغة الألواح عبر الزمان (أكثر من مئة وخمسين سنة تفصل بين تواريخ وثائق كنوسوس ووثائق بيلوس[11]). والمكان (كنوسوس، بيلوس، ميسين، وكذلك تيرانت tirynthe، طيبة (Thèbes) وأورخومين (Orchomène) يبيّن أن الأمر يتعلق بتراث احتفظ به في مجموعات منغلقة تماماً. وقدمت هذه الأوساط المتخصصة من الكتبة الكريتيين إلى الملوك الميسينيين، الملاكات لإدارة قصورهم في الوقت نفسه الذي قدمت فيه التقنيات.

كان النظام القصري يمثل بالنسبة لملوك اليونان أداة رائعة للقدرة. فقد

---

11 ـ إذا قبلنا تأريخ «A.J. Evans» بالنسبة لوثائق كنوسوس حول الخلاف الذي قام في هذا الخصوص بين «L.R. Palmer» و «S. Hood»، راجع J.Raison: Une controverse sur la chro-nolojie cnossienne, Bull de l'Ass' Guillaume Budé 1961 P. 305-319.

كـان يسمح بممارسة إشراف دقيق من الـدولـة على إقليم واسـع . كـان يستجلب ثروة البلد بكاملها ليراكمها بين أيديهم وكان يركز الموارد والقوى العسكرية الهامة تحت إدارة واحدة . وهكذا كان يجعل المغامرات الكبرى في البلدان البعيدة ممكنة، لكي يستقروا في أراضٍ جديـدة أو ليذهبوا إلى ما وراء البحار طلباً للمعادن والمنتجات التي كانت تنقصهم في القارة اليونانية . وتظهر الصلة وثيقة بين النظام الاقتصادي القصـري والتوسـع الميسيني عبر المتوسط والنمو في اليونان نفسها، إلى جانب الحياة الزراعية، لصناعة حرفية كانت متخصصة جداً ومنظمة في رابطات نقابية وفقاً للنموذج الشرقي .

هذا الوضع الإجمالي هو الذي دمره الغزو الدورياني. فقـد قطع روابط اليونان مع الشرق لقرون طويلة. وبهزيمة ميسين (Mycènes) لم يعد البحر طـريقاً للعبـور وتحوّل إلى حـاجز. وعـادت القارة اليـونانيـة إلى شكل من الاقتصاد الزراعي الصرف نتيجة لانكفائها وانطوائها عـلى نفسها. لم يعـد العالم الهوميري يعرف تقسيماً للعمل مماثلاً لتقسيم العمـل في العالم الميسيني ولا استخـداماً عـلى نـطاق واسـع لأيـدي الـرقيق العـاملة. وكـان يجهـل التجمعـات المتعددة «لـرجـال الأداة» المتجمعين عنـد أطـراف القصـر أو المستقرين في القرى لينفذوا فيها الطلبات الملكية. فمع سقوط الامبراطورية الميسينية انهار النظام القصري بكامله؛ ولن يعـود للنهوض أبداً. واختفى تعبير الملك (anax) من المصطلحات السياسية بحصر المعنى. واستبدل، في استعماله التقني الذي يدل على الوظيفة الملكية، بكلمـة «باسيليوس» التي رأينا مضمونها المحلي الدقيق، والتي تدل مستعملة بصيغة الجمع على فئة من الكبار الذين يحتلون مثل بعضهم البعض قمة التراتبية الاجتماعية بدلاً من شخص واحد تتمركز فيه أشكال السلطة كافة. وعندما ألغي حكم الملك (l'anax)، لم يعـد ثمة أثر للإشـراف المنظم من قبـل الملك ولجهاز إداري

ولطبقة من الكتبة. والكتابة نفسها اختفت وكأنها اختنقت بين ركام القصور. وعندما سيعيد اليونانيون اكتشافها، نحو نهاية القرن التاسع، مقتبسينها هذه المرة عن الفينيقيين، لن تكون من نمط مختلف وحسب، أي نمط صوتي، وإنما من فعل حضارة مختلفة جذرياً: فلم تعد اختصاصاً لطبقة من الكتاب، وإنما عنصراً لثقافة عامة. كما أن معناها الاجتماعي والنفساني كذلك سيتحول ـ ويمكننا القول سينقلب: فلم يعد غرض الكتابة تكوين السجلات ضمن جدران القصر لاستعمالها من قبل الملك؛ سيكون لها منذ ذلك الحين وظيفة إعلانية، فهي ستسمح بنشر مختلف مظاهر الحياة الاجتماعية والسياسية، ووضعها كذلك تحت أنظار الجميع.

Bibliographie

John Chadwick, *The decipherment of Linear B*, Cambridge, 1958 ; *Etudes mycéniennes. Actes du Colloque international sur les textes mycéniens*, Paris, 1956 ; L. R. Palmer, *Achaeans and Indo-européens*, Oxford, 1955. M. Ventris et J. Chadwick, *Documents in mycenaean greek*, Cambridge, 1956.

Sur les structures sociales et le régime foncier : W. E. Brown, Land-tenure in mycenaean Pylos, *Historia*, 5, 1956, p. 385-400 ; E. L. Bennett, The landholders of Pylos, *American Journal of Archaeology*, 60, 1956, p. 103-133 ; M. I. Finley, Homer and Mycenae : Property and tenure, *Historia*, 6, 1957, p. 133-159 et The mycenaean tablets and economic history, *The economic history review*, 2e série, 10, 1957, p. 128-141 (avec une réplique de L. R. Palmer, *ibid.*, 11, 1958, p. 87-96) ; M. S. Ruiperez, Mycenaean land-division and livestock grazing, *Minos*, 5, p. 174-207 ; G. Thomson, On greek land tenure, in *Studies Robinson*, II, p. 840-857 ; E. Will, Aux origines du régime foncier grec, *Revue des Etudes anciennes*, 59, 1957, p. 5-50.

الفصل الثالث

أزمة السلطة

لقد افتتح سقوط الدولة الميسينية والتوسع الدوريان في البيلوبونيز وفي كريت وحتى رودس عهداً جديداً من الحضارة اليونانية. وحل تعدين الحديد محل تعدين البرونز. كما حل على نطاق واسع حرق الأموات محل ممارسة الدفن. وتحولت صناعة الخزفيات تحولاً كبيراً: فقد تخلت عن مشاهد الحياة الحيوانية والنباتية لمصلحة زخرفة هندسية. فالتقسيم الواضح لأجزاء الإناء وتحول الأشكال إلى نماذج واضحة وبسيطة والخضوع لمبادىء الجفاء والقسوة التي تستبعد العناصر الصوفية المرتبطة بالتراث الإيجي، تلك كانت خصائص الأسلوب الهندسي الجديد. يصل «M.T.B.L. Webster» إلى حد الحديث في هذا الصدد عن ثورة حقيقية(1): فقد رأى في هذا الفن الخالي من الزخرف، والمقتصر على ما هو جوهري، موقفاً ذهنياً، يطبع كذلك، على حد قوله، التجديدات الأخرى للحقبة نفسها: كان الناس قد وعوا الماضي المنفصل عن الحاضر والمختلف عنه (فعصر البرونز هو عصر الأبطال الذي يتناقض مع الأزمان الجديدة المكرسة للحديد)؛ وعالم الأموات نأى وانقطع عن عالم الأحياء (فحرق الأموات كسر رابطة

(1) T.B.L. WEBSTER, From Mycenae to Homer, London, 1958.

الجثة بالأرض)؛ وقامت مسافة لا يمكن تجاوزها بين الناس والآلهة (فقد اختفت شخصية الملك الإلهي). وهكذا هيأ التحديد الأكثر دقة لمختلف تصاميم الواقع في سلسلة كاملة من المجالات، عمل هوميروس، هذه القصيدة الملحمية التي تسعى إلى استبعاد ما هو خفي ضمن الدين نفسه.

إننا نرغب بصورة خاصة، في أن نشير في هذا الفصل إلى مدى التحولات الاجتماعية التي انعكست بصورة أكثر مباشرة على أطر الفكر. إن أول ما يشهد على هذه التحولات هي اللغة. فمن الميسينيين إلى هوميروس، انهارت تماماً تقريباً، مصطلحات الألقاب والرتب والوظائف المدنية والعسكرية وإقطاعات الأرض ولم تعد التعابير التي استمرت حية مثل باسيليوس (basileus) وتيمينوس (temenos)، تحتفظ بالقيمة نفسها تماماً بعد أن انهار النظام القديم. هل يعني هذا أنه ليس ثمة أي اتصال وأي مقارنة ممكنة بين العالم الميسيني والعالم الهوميري؟ ثمة من زعم ذلك(2). إلا أن لوحة مملكة صغيرة مثل إيتاك (Ithaque)، مع الباسيليوس الخاص بها ومجلسها ونبلائها المشاغبين والديموس (démos) الصامتين في مؤخرة الصورة، تعتبر استمراراً لبعض مظاهر الحقيقة الميسينية وتلقي عليها الأضواء بشكل واضح. من المؤكد أنها مظاهر إقليمية تبقى على هامش القصر، ولكن من الواضح أن غياب الملك (l'anax) سمح بأن تستمر جنباً إلى جنب قوتان اجتماعيتان كانت سلطته قد اضطرت إلى التحالف معهما: من جهة أولى الجماعات القروية، ومن جهة ثانية أرستوقراطية حربية كانت العائلات الأهم من بينها تمتلك كذلك بعض الصلاحيات الدينية كامتياز عرقي . إن البحث عن التوازن والاتفاق بين هذه القوى

---

(2) Cf. spécialement M.I. FINLEY, Homer and Mycenae: Property and tenure, Historia, 1957, p. 133-159.

المتعارضة التي حررها انهيار النظام القصري والتي ستقوم فيا بينها مواجهات عنيفة أحياناً، سيولد في حقبة مضطربة تفكيراً خلقياً وتأملات سياسية ستحدد المعالم الأولى «للحكمة» الإنسانية. ظهرت هذه «الحكمة» مع فجر القرن السابع، وقد ارتبطت بمجموعة من الأشخاص الغريبي الأطوار إلى حد ما، الذين يكلل جباههم مجد شبه اسطوري، ولن تكف اليونان عن تكريمهم باعتبارهم أول «حكمائها» والحكماء الحقيقيين: لم يكن غرضها عالم الطبيعة وإنما عالم الإنسان: ما هي العناصر التي يتكوّن منها، ما هي القوى التي تفصله عن نفسه وكيف يمكن التنسيق بينها وتوحيدها لكي ينشأ عن صراعها النظام الإنساني للمدينة ـ الدولة. هذه الحكمة كانت ثمرة تاريخ طويل وصعب ومتقطع، تدخلّت فيه عوامل عديدة، ولكنها تحوّلت منذ انطلاقتها عن التصور الميسيني للسلطان لتتجه في طريق آخر. وهكذا طرحت قضايا السلطة وأشكالها ومكوناتها دفعة واحدة، بتعابير جديدة.

وبالفعل، ليس كافياً القول إن الملكية في اليونان وجدت نفسها خلال هذه الحقبة، مجردة من امتيازاتها، وأنها حيث قيّض لها الاستمرار، أخلت المكان لمصلحة دولة أرستوقراطية، وإنما يقتضي أن نضيف أن هذه المملكة لم تعد هي المملكة الميسينية. لم يكن اسم الملك وحده هو الذي تغيّر وإنما طبيعته كذلك، فإننا لا نجد لا في اليونان ولا في إيونيا حيث ذهبت لتستقر موجة جديدة من الجاليات الهاربة من الغزو الدورياني، أي أثر لسلطة ملكية من النمط الميسيني. وحتى إذا افترضنا أن العصبة الأيونية في القرن السادس هي استمرار لتنظيم أقدم كان الملوك المحليون يعترفون فيه بسيادة سلالة مالكة في أيفيز (Ephèse)، بشكل تجمع للمدن ـ الدولة، المستقلة(3)، فإن الأمر يتعلق بتفوق مماثل للتفوق الذي

(3) Cf. Michel B. SAKELLARIOU, La migration grecque en Ionie, Athènes, 1958.

يمارسه أغاممنون في الأليـاذة، على ملوك أقـران له أثنـاء حملة مشتركـة تحت قيادته. من المؤكد أن الإشراف الذي يفرضه الملك الميسيني بواسطة القصر في كل حين على كل شخص وعلى أي نشاط أو شيء ، أمر مختلف .

فيما يتعلق بأثينا، وهي النقطة الوحيدة من اليونان، التي لم ينقطع فيها بصورة فظة التواصل مع الحقبة الميسينية، فإن شهـادة أرسطو المستنـدة إلى تـراث الكتبة اليـونـانيـين، تقـدم لنـا مـراحـل مـا يمكن تسميتـه انفجـار السلطة[4]. إن وجـود قائـد الجند إلى جـانب الملك، كان قـد انتـزع منـه الوظيفة العسكرية. وإن إنشاء مركز الأرخونت (والي) الذي يرى أرسـطو أنه حصل في ظـل الكودريـد (Codride) أي في الفترة التي أبحـر فيها إلى إيـونيا الآخيـون الـلاجئون من بيلوس وبيلوبونيـز إلى أتيـك (Attique) يسجـل قطيعـة أكثر حسـماً. وإن مفهوم القيـادة هـو الـذي سينفصـل عن الملكية وسيكتسب استقلاله وسيحدد النطاق لحقيقة سياسية بحصر المعنى. كان الولاة (الأرخونت) ينتخبون أولاً لمدة عشر سنوات، ثم يـلد لهم سنة فسنة. فنظام الانتخاب، حتى ولو احتفظ بالسمات الخاصة بـأصول دينيـة أو نقل بعضها، ينطوي على مفهوم جديد للسلطة. فالقيادة تفوّض كل سنة بقرار بشري وباختيار يفترض مواجهة ونقاشاً. هذا التحديد الأدق للسلطة السياسية، الذي اتخذ شكل الحكم؛ له مقابل: وجد الملك نفسه مقتصـراً على قطاع ديني تحديداً ولم يعد الباسيليوس تلك الشخصية شبه الإلهية التي تـظهر قـوتها عـلى جميع الأصعـدة؛ واقتصرت مهمتـه عـلى ممارسـة بعض الأعمال الكهنوتية.

---

(4) ARISTOTE, Constitution d'Athènes, III, 2-4; cf. Chester G. STARR, The decline of the early greek Kings, Historia, 10, 1961, p. 129-138.

استبدلت صورة الملك السيد المطلق بفكرة الوظائف الاجتماعية المتخصصة والمختلفة الواحدة عن الأخرى، والتي تطرح عملية ضبطها مشاكل صعبة تتعلق في التوازن. إن الأساطير الملكية في أثينا ذات مغزى في هذا الصدد. فهي تبرز موضوعاً مختلفاً جداً عن الموضوع الذي نجده في الكثير من المعتقدات الهندو-أوروبية الخاصة بالسلطة[5]. وإذا شئنا أن نأخذ مثلاً مميّزاً، نجد أن الأساطير الملكية الشيتية (Scythes) التي أوردها هيرودوت تظهر الملك بمثابة شخصية تقع خارج وفوق مختلف الطبقات الوظيفية التي يتكون منها المجتمع؛ ذلك لأنه يمثلها جميعاً، ولأنها جميعها تجد فيه كذلك أصل الفضائل التي تعرّفها، فهو لا ينتمي إلى أي منها[6]. فأنماط الأغراض الذهبية الثلاثة - كأس خمرة الذبيحة، فأس السلاح، المحراث (السكة والنير) - التي ترمز إلى الفئات الاجتماعية الثلاث (الكهنة والمحاربون والمزارعون) التي يتوزع داخلها الشيتيون، فإن الملك والملك وحده يمتلكها كلها في آن واحد. كما أن النشاطات الإنسانية التي تتناقض في المجتمع نجدها مندمجة وموحدة في شخص الملك. إلا أن الأساطير الأثينية تصف مسيرة عكسية: أزمة الخلافة التي بدل أن تسوّى بانتصار أحد المطالبين بالعرش على الآخرين وتركيز القيادة بكاملها بين يديه،

---

(5) حول قضايا السلطة على المستوى الانساني وحول علاقات الملك مع مختلف الطبقات ومجمل المجموعة الاجتماعية ، نقرأ ملاحظات

«Religion indo-européenne», M. Georges Dumézil Examen de quelques critiques récentes, Revue de l'Histoire des Réligions 152, 1957, p. 8-30.

(6) HERODOTE, IV, 5-6, Cf. E. BENVENISTE, Traditions indoiraniennes sur les classes sociales, Journal asiatique, 230, 1938, p. 529-549; G. DUMEZIL, L'idéologie tripartie des Indo-européens, Bruxelles, 1958, p. 9-10; Les trois «trésors des ancêtres» dans l'épopée Narte, Revue de l'Histoire des Religions, 157, 1960, p. 141-154. On trouvera dans la légende royale d'Orchomène un thème analogue; cf. F. VIAN, La triade des rois d'Orchomène: Eteoclès, Phlegyas, Minyas, in Hommage à G. Dumézil, p. 215-224.

تؤدي إلى تقسيم السلطة، عبر امتلاك كل واحد منهم منفرداً أحد مظاهر السلطة متخلياً عن الأخرى لأخوته. لم يعد يتم إبراز شخصية وحيدة تسيطر على الحياة الاجتماعية، وإنما على العديد من الوظائف المتناقضة مع بعضها البعض والتي تقتضي توزيعاً وتحديداً متبادلين.

على أثر موت بانديون (Pandion) اقتسم ابناه فيما بينهما الأرث الأبوي. نال «Erechtée» مرتبة الملك (Basileia)، ونال «Boutes» زوج ختونيا (Chtonia) ابنة أخيه مرتبة الكهانة. كانت ملكية«Erechtée» تستند إلى القدرة الحربية: فإيريخته كان محارباً وهو مخترع العربة ثم قتل في إحدى المعارك. لم يكف هذا الانقسام الأول لترتيب قضية الوراثة الملكية. فقد ترك إيريخته بدوره ثلاثة أبناء هم: Cécrops و Metion و Pandoros. واعتباراً من وجود بكرين مؤسسين لسلالتين متنافستين كان النزاع على التاج يعود للظهور من جيل إلى جيل حتى إيجه (Egée)، دون أن يقطع مع ذلك دورة منتظمة من التبادل الزواجي بين فرعي العائلة. وكما بين ذلك «H. Jeanmaire»، فإن صراع فرعي السيكروبيد (Cécropides) والميتيونيد (Métionides) يعبر عن التوتر داخل الملكية نفسها بين مظهرين متناقضين[7]. إذا أعدنا وضع هذه الحادثة في الإطار العام لقصة الخلافة، نتحقق أن أزمة الوراثة الملكية تكشف أربعة مبادىء متنافسة تعمل في السلطة هي: مبدأ ديني تحديداً مع «Boutès»؛ ومبدأ القوة الحربية مع «Erechtée» وسلالة السيكروبيد وإيجه (الذي سيقسم هو نفسه القيادة إلى أربعة، محتفظاً لنفسه بالسلطة بكاملها)؛ ومبدأ مرتبط بالأرض ويفضائلها: Pandoros, Chtonia؛ ومبدأ القدرة السحرية المتجسدة

(7) H. JEANMAIRE, La naissance d'Athèna et la royauté magique de Zeus, Revue archéologique, 48, 1956, p. 12-40.

بـالألهـة «Mètis» زوجـة زوس، والتي تهم بشكـل خـاص فنـون النـار الموضوعـة تحت حمايـة «Héphaistos» و«Athéna»، إلهي الحرفيين. قد يكون ثمة ما يغرينا بمقاربة هذه المبادىء الأربعة مع القبائل الأيونية الأربع التي ربما كان لها ـ والتي أعطاها اليونانيون صراحة ـ قيمة وظيفية[8].

إن ما توحي به الخرافة عبر قصة النزاع بـين الأخوة، يعـرضه التـاريخ والنـظرية السيـاسية بـدورهما بشكـل منظم عبـر تقديم الهيئـة الاجتماعيـة كمـركّب مؤلف من عناصر متنـافرة، من أجزاء منفصلة، من طبقات ذات وظـائف خاصـة بكل واحـدة منها، ولكن ينبغي مـع ذلك تحقيق مـزجهـا واندماجها[9].

عندما اختفى الملك (L'anax) الذي كان يـوحد ويـنظم مختلف عناصر المملكة، بفضل قدرة أكبر من القدرة البشرية، برزت قضايا جديدة هي: كيف يمكن أن يـولد النـظام من النزاع بين مجمـوعـات متخـاصمـة، من المجابهة بين الامتيازات والوظائف المتناقضة؛ كيف يمكن لحياة مشتركـة أن تستنـد إلى عناصر متنـافرة، أو ـ إذا استعـدنا الصيغـة نفسهـا لـلأورفيين (Orphiques) ـ كيف يمكن أن يخـرج على الصعيـد الاجتماعي، الـواحـد من المتعدد والمتعدد من الواحد[10]؟.

(8) Les quatre tribus ioniennes sont appelées: Hopletès, Argadès, Geleontès, Aigicoreis, que H. Jeanmaire interprète comme: artisans, agriculteurs, royaux (à fonction religieuse), guerriers (Couroi et courètes, Lille, 1939). Contra, cf. M. P. NILS, SON , Cults, myths, oracles and politic in ancient Greece, Lund- 1951, App. 1: The Ionian Phylae; cf. aussi G. DUMEZIL, Métiers et classes fonctionnelles chez divers peuples indo-européens, Annales. Economies, Sociétés, Civilisations, 1958, p. 716- 724.

9 ـ بصورة خاصة أرسطو politique, H, 1261, a.

10 ـ يتحقق «V. Ehrenberg» أنه ثمة تناقض أساسي داخل المفهوم اليوناني للمجتمع: الدولة واحدة ومتجانسة، المجموعة البشرية مكوّنة من أجزاء متعددة ومتنافرة. يبقى هذا التناقض ضمنياً ودون صياغة، لأن اليونانيين لم يميزوا أبداً بوضوح بين الدولة والمجتمع، وبين =

ثمة حقيقتان إلهيتان، متناقضتان ومتكاملتان هما قدرة النزاع وقدرة الوحدة، تظهران مثل قطبي الحياة الاجتماعية في العالم الارستوقراطي الذي أعقب الملكيات القديمة. إن تمجيد قيم الصراع والمنافسة والخصومة، اقترن بالشعور في الانتهاء إلى نفس الجماعة وإليها وحدها، وبالحاجة إلى الوحدة والتوحيد الاجتماعيين. وإن روح القتال التي تحرك النخبة العسكرية النبيلة ظهرت في جميع الميادين. فيما يتعلق بالحرب أولاً: اختفت تقنية العربة مع كل ما كانت تنطوي عليه من تمركز سياسي وإداري، ولكن الحصان لا يقل عنها في تأمين الصفة الحربية الاستثنائية لمالكه؛ فالخيالة تعتبر نخبة عسكرية في نفس الوقت الذي تعتبر فيه أرستوقراطية عقارية؛ وصورة الخيّال تجمع القيمة إلى القتال، وبريق الولادة والغنى العقاري والمشاركة بملء الحق في الحياة السياسية. ثم على الصعيد الديني: كان كل عرق يؤكد نفسه سيداً لبعض الطقوس، مالكاً للصيغ والقصص السرية والرموز الألهية الفعّالة بصورة خاصة، التي كانت تمنحه السلطة ومراكز القيادة. وأخيراً، يشكل نطاق «الحق السابق» نفسه، الذي يحكم العلاقات بين العائلات، نوعاً من المعركة المقوننة والمنظمة التي تتجابه فيها مجموعات. وهي امتحان للقوة بين النخبة العسكرية، مشابه للامتحان الذي يوضع فيه المصارعون أثناء المباراة. كما أن السياسة بدورها تأخذ شكل المعركة: مبارزة خطابية، معركة بالحجة، يكون مسرحها الأغورا (L'agora) وهو ساحة عامة، مكان للاجتماع قبل أن يكون

** المستوى السياسي والمستوى الاجتماعي. من هنا الاضطراب، حتى لا نقول الغموض، عند أرسطو عندما يبحث الوحدة والتعدد في المدينة. (V. Ehren berg, The greekstate, Oxford, 1960 p.89) عندما ستعاش بشكل صريح في الممارسة الاجتماعية فإن إشكالية الواحد والمتعدد هذه التي ستعبر عن نفسها في بعض التيارات الدينية كذلك ستصاغ بدقة تامة على مستوى الفكر الفلسفي.

سوقاً[11]. إن الذين يتجابهون بواسطة الكلمة، أي يواجهون الكلمة بالكلمة، يكوّنون في هذا المجتمع التراتبي مجموعة من المتساوين. وكما يلاحظ «Hésiode»، فإن كل خصومة تفترض علاقات مساواة، والمنافسة لا يمكن أن تمارس أبداً إلا بين أنداد[12]. إن روح المساواة هذه داخل مفهوم صراعي للحياة الاجتماعية هي إحدى السمات التي تطبع عقلية الارستوقراطية الحربية لليونان والتي تساهم بإعطاء فكرة السلطة محتوى جديداً. فالقيادة لم يعد ممكناً أن تكون ملكية منفردة لأي كان؛ والدولة هي بالتحديد ما تم تجريده من أي سمة خاصة، وهي كونها لم تعد ملكاً للنخبة العسكرية تظهر على أنها شأن جماعي.

إن التعابير التي يستعملها اليوناني في هذا الصدد تثير الدهشة: يقول إن بعض المداولات وبعض القرارات ينبغي أن تؤخذ في الساحة العامة، وأن امتيازات الملك القديمة، والقيادة نفسها تودعان في الوسط وفي المركز. فاللجوء إلى صورة مكانية للتعبير عن الوعي الذي تحمله مجموعة بشرية عن نفسها، أي الشعور بوجودها كوحدة سياسية ليس له قيمة تشبيهية وحسب. إنه يعكس ظهور حيِّز اجتماعي جديد تماماً. وبالفعل لم تعد الأبنية المدينية، تتجمع كما في السابق حول القصر الملكي، المحاط بالتحصينات. أما الآن فالمدينة متمركزة حول الأغورا، الحيِّز المشترك ومركز الندوة العامة، والمكان العام الذي تناقش فيه القضايا المتعلقة بالمصلحة العامة. إن المدينة نفسها هي التي تحاط بالجدران التي تحمي وتحدد في الإجمال المجموعة البشرية التي تشكلها. وحيث كانت ترتفع

---

11 ـ تحتفظ الكلمة بذكرى مجلس المحاربين، اللاوس (laos) المجتمع في تكوين عسكري. بين المجلس الحربي القديم، مجلس المواطنين في الدولة الأوليغارشية وبين المجلس الديمقراطي (Ecclesia) نلمح خطاً يصل بينها.

12 ـ Hésiode, Les Travaux et les Jours, 25-6

القلعة الملكية ـ مكان الاقامة الخاص والمتمتع بامتيازات ـ شيدت هياكل تفتح للعبادة العامة. وعلى أطلال القصر، في هذا الأكروبول الذي باتت تكرسه لآلهتها، كانت الجماعة تسقط نفسها أيضاً على صعيد المقدسات، كما تحقق نفسها على صعيد الدنيوي، في مدى الأغورا. هذا الإطار المديني يحدد في الواقع حيزاً عقلياً، فهو يكتشف أفقاً روحياً جديداً. ومنذ أن تمركزت المدينة حول الساحة العامة، أصبحت مدينة (Polis) في المعنى الكامل للكلمة.

الفصل الرابع

العالم الروحي للمدينة (Polis)

يشكل ظهور المدينة (la polis) في تاريخ الفكر اليوناني ، حدثاً حاسماً. من المؤكد أنها لن تحقق كل نتائجها إلا بعد حين، على الصعيد الثقافي كما على الصعيد المؤسساتي؛ وستعرف المدينة مراحل متعددة وأشكالاً متنوعة، إلا أنها، منذ ظهورها الذي يمكن أن نحدده بين القرنين الثامن والسابع، تسجل بداية واكتشافاً حقيقياً؛ ومعها اتخذت الحياة الاجتماعية والعلاقات بين الناس، شكلاً جديداً، سيشعر اليونانيون كلياً بفرادته(1).

إن ما ينطوي عليه نظام المدينة هو أولاً تفوّق الكلمة الخارق على جميع الأدوات الأخرى للسلطة. فقد أصبحت الأداة السياسية بامتياز، ومفتاح كل سلطة في الدولة، ووسيلة القيادة والسيطرة على الآخرين. هذه القدرة للكلمة ـ التي سيجعل منها اليونانيون أحد الآلهة: البيتو (Peitho)، قوة الاقناع ـ تذكّر بفعالية الكلمات والصيغ في بعض الطقوس الدينية أو القيمة المنسوبة إلى «أقوال» الملك عندما يصدر أحكامه العادلة بملء سلطانه؛ إلا أن المقصود في الحقيقة، هو أمر مختلف تماماً. لم تعد الكلمة

(1) Cf. V. EHRENBERG, When did the Polis rise? , Journal of Hellenic studies, 57, 1937, p. 147- 159; Origins of democracy, Historia, 1, 1950, p. 519- 548.

هي الكلمة الطقوسية والصيغة الحقة وإنما المداولة المتناقضة والنقاش والتعليل. إنها تفترض جمهوراً تتوجه إليه وكأنه قاضٍ يصدر الحكم الأخير برفع الأيدي، بين الفريقين الماثلين أمامه؛ إن هذا الخيار الإنساني المحض هو الذي يقيس قوة الاقناع لخطابين، مؤمّناً فوز أحد الخطباء على خصمه.

إن كل القضايا المتعلقة بالمصلحة العامة التي كان الملك يقوم بوظيفة تنظيمها والتي تعرّف حقل القيادة، باتت الآن خاضعة لفن الخطابة وينبغي أن تحسم في نهاية المناقشة؛ يقتضي إذن أن يكون بالأمكان صياغتها في خطاب، والانكباب على البراهين المتناقضة والتعليلات المتعارضة. وهكذا ثمة بين السياسة والخطابة (logos) علاقة وثيقة وصلة متبادلة. إن فن السياسة هو في الأساس معالجة اللغة؛ والخطابية في الأصل، تعي نفسها وقواعدها وفعاليتها عبر الوظيفة السياسية. ومن الناحية التاريخية، كانت البلاغة والسفسطة هما اللتان فتحتا الطريق، عبر التحليل الذي قاما به لصيغ الخطاب باعتباره أداة الفوز في صراعات المجلس والمحكمة، أمام أبحاث أرسطو الذي عرّف، إلى جانب تقنية الاقناع، بقواعد البرهنة وطرح منطق الصحيح، الخاص بالمعرفة النظرية، بمواجهة منطق المحتمل والمرجح الذي يسيطر على النقاشات المجازفة للتطبيق.

ثمة سمة ثانية للمدينة هي خاصية الإعلان الكامل المعطى لأهم مظاهر الحياة الاجتماعية. يمكننا حتى القول أن المدينة توجد فقط بمقدار ما يستخلص فيها نطاق عام بمعنيي الكلمة المختلفين وإنما المتضامنين: قطاع المصلحة العامة المتناقض مع الأعمال الخاصة؛ وممارسات مفتوحة تقوم في وضح النهار، تتناقض مع إجراءات سرية. هذه الضرورة للإعلان تقود إلى المصادرة التدريجية، لمجمل التصرفات والإجراءات والمعارف التي تشكل في الأصل امتيازاً خاصاً للباسيليوس أو للنخبة العسكرية المتمتعة

بالقيادة، وذلك لمصلحة الجميع ولكي تضعها تحت نظر الجميع. سيكون لهذه الحركة المزدوجة في إشاعة الديمقراطية والنشر نتائج حاسمة على الصعيد الفكري. وستشكل الثقافة اليونانية عبر فتح إمكانية الدخول لدائرة كانت تزداد اتساعاً باستمرار - أخيراً أمام الديموس (الفلاحين) بكاملهم - إلى العالم الروحي الذي كان مقتصراً في البدء على الارستوقراطية الحربية والكهنوتية (إن الحقبة الهوميرية هي المثل الأول على هذه المسيرة: فشعر البلاط الذي كان يُنشد أولاً في قاعات القصور، يفلت منها ويتسع وينتقل إلى شعر العيد). ولكن هذا الاتساع يتضمن تحولاً عميقاً. فالمعارف والقيم والتقنيات العقلية، عندما أصبحت عناصر لثقافة مشتركة، انتقلت هي نفسها إلى الساحة العامة وخضعت للنقد والنقاش. لم تعد محفوظة، كضمان للقدرة؛ في خفايا التقاليد العائلية؛ وسيغذي نشرها التأويلات والتفسيرات المختلفة والمجابهات والنقاشات الحامية. ومنذ ذلك الحين أصبح النقاش والتعليل والجدل، قواعد اللعبة الفكرية وكذلك قواعد اللعبة السياسية. كما أن الرقابة الدائمة للجماعة تمارس على الإنتاج الفكري وكذلك على حكام الدولة. وقانون المدينة يتطلب كذلك، على عكس السلطة المطلقة للملك، أن يخضع الجميع «لتأدية الحساب». فلم يعد أحد يفرض نفسه بقوة المكانة الشخصية أو الدينية؛ بل عليه أن يبرهن على سداد حكمه بطرائق ذات صفة جدلية.

كانت الكلمة هي التي تشكل أداة الحياة السياسية في إطار المدينة؛ والكتابة هي التي ستقدّم على الصعيد الفكري المحض الوسيلة لثقافة مشتركة، وستسمح بالانتشار الكامل للمعارف التي كانت في السابق محتكرة أو ممنوعة. وستمكن الكتابة، التي اقتُبست عن الفينيقيين وتبدّلت لكي تستطيع نقل الأصوات اليونانية بصورة أدق، من الاستجابة

لـوظيفة الإعـلان هذه، لأنها أصبحت هي نفسهـا ملكـاً مشتـركـاً لجميـع المواطنين. على غرار اللغة المحكية تقريباً. إن أقدم التدوينات التي نعرفهـا في الأبجـدية اليـونانيـة تبيـّن أن الأمـر لم يعـد يتعلق، اعتبـاراً من القـرن الثامن، بمعرفة متخصصة ومقتصرة على الكتبة، وإنما بتقنية ذات استعمال واسع منتشـرة لـدى الجمهـور[2]. وإلى جـانـب الإنشـاد عن ظهـر قلب لنصوص هوميروس أو هيزيود (Hésiode) ـ الذي بقي تقليدياً ـ ستشكـل الكتابة العنصر الأساسي للعلم اليوناني.

وهكـذا نفهم مدى المطالبة التي ظهـرت منذ ظهـور المـدينـة: تـدوين القوانين. فبتدوينها لا نقـوم إلا بتأمـين ديمومتهـا وثباتهـا؛ كما نحميهـا من السلطة الخاصة للباسيليوس الذي كانت وظيفتـه أن يقول الحق؛ وتصبـح مشتـركة تمـاماً، أي قـاعدة عـامة، قـابلة للتطبيق عـلى الجميع بـالطريقـة نفسهـا. كـانت القـاعـدة العليـا مـا تـزال تلعب دوراً، في عـالم هيـزيـود (Hésiode) السابق لنظام المدينة ـ الـدولة، عـلى مستويين وكأنها منقسمـة بين السماء والأرض: فبالنسبة للفلاح الصغير البليد الذهن، تعتبر القاعـدة العليا في هذه الدنيا، قراراً واقعياً مرتبطاً باعتباطيـة الملوك «آكلي الهـدايا»؛ أما في السماء فهي ألوهة سيدة، إنما بعيدة ولا يمكن الوصـول إليها. وعـلى العكس من ذلـك، ستتمكن القـاعـدة العليـا، بـواسـطة الإعـلان الـذي منحتها إياه الكتابة ومع بقائهـا قيمة مثالية، من أن تتجسـد على الصعيـد الإنسـاني المحض، وأن تحقق ذاتها في القانون، قاعدة مشتركة للجميع وإنما أعلى من الجميع، قاعدة عقلانية، خاضعة للنقاش والتغيّر بقـرار، ولكنها

---

(2) John FORSDYKE, Greece before Homer. Ancient chronology and mythology, London, 1956, p. 18 sq.; cf. aussi les remarques de Cl. PREAUX, Du linéaire B créto-mycenien aux ostraca grecs d'Egypte, Chronique d'Egypte, 34, 1959, p. 79-85.

لا تفتأ تعبّر عن نظام يعتبر مقدساً.

وعندما سيقرر الأفراد بدورهم، نشر معارفهم بواسطة الكتابة، إما بشكل كُتب مثل تلك التي كان «Anaximandre» و «Phérécyde» أول من كتبها، أو تلك التي سيودعها «Héraclite» هيكل أرتميس (Artémis) في إيفيز (Ephèse)، بشكل تدوين كبير على الحجر، مشابهة لتلك الكتابات التي كانت تحفرها المدينة باسم حكامها أو كهنتها (سيدوّن عليها مواطنون عاديون ملاحظات فلكية أو جداول الأحداث التاريخية)، ولن يكون طموحهم تعريف الآخرين باكتشاف أو رأي شخصيين؛ إنهم يريدون، عبر إيداع رسائلهم في المركز، جعل المصلحة العامة للمدينة، قاعدة قابلة لأن تفرض على الجميع مثل القانون[3]. وهكذا اكتسبت حكمتهم في نشرها قواماً وموضوعية جديدين: فقد تشكلت هي نفسها بمثابة حقيقة. ولم يعد الأمر يتعلق بسر ديني، مقتصر على بعض المختارين المتمتعين بنعمة إلهية. من المؤكد أن حقيقة الحكيم، على غرار السر الديني، هي إعلان لما هو جوهري، وكشف لحقيقة عليا تتجاوز كثيراً الناس العاديين، ولكن في تسليمها للكتابة تُنتزع من الدائرة المغلقة للطوائف من أجل عرضها بوضوح كامل أمام أنظار المدينة بكاملها؛ وذلك يعني الاعتراف بأنها حق يتناول الجميع، ويعني القبول بإخضاعها، مثل النقاش السياسي، إلى حكم الجميع، مع الأمل بأن تصبح في النهاية مقبولة ومعترف بها من الجميع.

هذا التحول لمعرفة سرية من النمط الخفي إلى جسم من الحقائق المنتشرة في الجمهور له ما يوازيه في قطاع آخر من الحياة الاجتماعية. فالكهنة

(3) Cf. Diogène LAERCE, I, 43,: lettre de Thalès à Phérécyde.

القدماء الذين كانوا ينتسبون في ذاتهم إلى بعض النخب والذين كانوا يطبعون اختلاطهم الخاص بقدرة إلهية - صادرتهم المدينة لمصلحتها عندما تشكلت ، وجعلت منهم عبادات رسمية للمدينة . كما أن الحماية التي كانت تقصرها الألوهة في السابق على محظييها ، ستمارس بعد الآن لمصلحة الجماعة بكاملها. ولكن من يقول بعبادة المدينة يقول بعبادة الجمهور. وكل المقدسات القديمة، من شارات التنصيب إلى الرموز الدينية والشعارات التي تمت المحافظة عليها بكثير من العناية وكأنها طلاسم القدرة في خفايا القصور أو في أعماق بيوت الكهنة، ستهاجر نحو الهيكل وهو المكان المفتوح والعام. وفي هذا الحيّز غير الشخصي المتجه نحو الخارج والذي بات يسقط إلى الخارج زخرفة الأفاريز المنحوتة، تتحول الأصنام القديمة بدورها؛ فقد فقدت مع صفتها السرية؛ فضيلتها كرمز فعّال؛ وها هي أصبحت «صوراً»، ليس لها وظيفة طقوسية غير أن تُرى، ودون حقيقة دينية أخرى غير مظهرها. وبالنسبة لتمثال العبادة الكبير القائم في الهيكل ليظهر فيه الإله، يمكننا القول إن كل جوهره يقوم اعتباراً من ذلك الحين على الإدراك. وباتت المقدسات التي كانت تحمل في السابق قوة خطرة وكانت محرّمة على أنظار الجمهور، مجرد مشهد تحت نظر المدينة و«تعليماً حول الآلهة»، كما تجردت تحت نظرها الحكايات السرية والصيغ الخفية من سرها ومن قدرتها الدينية لتصبح «حقائق» سيتناقش فيها الحكماء.

مع ذلك لم تستسلم الحياة الاجتماعية إلى إعلانية كاملة دون صعوبة ودون مقاومة. فمسيرة النشر حصلت على مراحل؛ وصادفت في جميع الميادين، عقبات حدّت من تقدمها. وحتى على الصعيد السياسي، حافظت ممارسات حكومية سرية، في عز الحقبة الكلاسيكية، على شكل

من السلطة العاملة بواسطة أساليب سرية ووسائل فائقة للطبيعة. ويقدم نظام سبارطة أفضل الأمثلة على هذه الإجراءات السرية. لكن استعمال المعابد السرية والكهنة الخاصين ببعض الحكام وحسب، أو مصنفات عرافية غير منشورة يمتلكها بعض القادة، أمر محقق كذلك خارجها. أكثر من ذلك، ثمة الكثير من المدن التي كانت تضع خلاصها في امتلاك الذخائر السرية: رفات الأبطال التي تكون مجهولة من الجمهور، وينبغي ألا يعرفها، تحت طائلة دمار الدولة، سوى الحكام المؤهلون لتلقي هذا السر الخطير، عندما يتولون مهامهم. إن القيمة السياسية المنسوبة إلى هذه الطلاسم السرية ليست مجرد استمرار للماضي. فهي تستجيب لحاجات اجتماعية محددة. ألا يستثير خلاص المدينة بالضرورة قوى ليست في متناول حسابات العقل البشري، وعناصر ليس ممكناً تقدير قيمتها في نقاش ما وكذلك توقعها في نهاية جولة من المداولات؟ هذا التدخل من قبل قوة خارقة للطبيعة ذات الدور الحاسم في النهاية ـ العناية الإلهية لدى هيرودوت، وتوسيديد (Thucydide) ـ، يقتضي تماماً أخذه في الحسبان والاعتداد به في تناسق العوامل السياسية. ذلك أن عبادة الجمهور للآلهة الأولمبية لا يمكن أن تستجيب إلا جزئياً لهذه المهمة. فهي ترجع إلى عالم إلهي عام جداً. وكذلك بعيد جداً؛ وهي تعرّف نظاماً للشأن المقدّس الذي يتناقض تحديداً، مثل المقدس (hieros) وغير المقدس (Hosios)، مع الشأن الدنيوي الذي تقع فيه إدارة المدينة. إن نزع القداسة عن مستوى كامل من الحياة السياسية تقابله ديانة رسمية تفصلها مسافة معينة عن الأعمال البشرية، وهي لم تعد منخرطة مباشرة كذلك في تقلبات القيادة. مع ذلك أياً يكن وضوح الرؤيا لدى القادة السياسيين وحكمة المواطنين، فإن قرارات المجلس تتناول مستقبلاً يبقى غير واضح أساساً ولا

يمكن للعقل أن يحيط به بصورة كاملة. من الضروري إذن تأمين مراقبته قدر الإمكان بواسطة تدابير أخرى لا تستخدم الوسائل البشرية وإنما فعالية الطقوس. إن «العقلانية» السياسية التي تحكم مؤسسات المدينة تتناقض بالطبع مع الإجراءات الدينية القديمة للحكومة وإنما دون أن تستبعدها مع ذلك بصورة جذرية[4].

فضلاً عن ذلك، تنمو في نطاق الدين، على هامش المدينة وإلى جانب العبادة العامة، جمعيات قائمة على السرية. فالطوائف والأخويات والسرّيات هي مجموعات مغلقة وتراتبية، تتضمن درجات ورتب. وبما أنها كانت منظمة على نمط الجمعيات المُسارية (initiatiques)، فإن مهمتها هي انتقاء أقلية من المختارين تستفيد من امتيازات لا يمكن للعامة أن تحصل عليها، وذلك من خلال سلسلة من الاختبارات. ولكن، على عكس المُسارات القديمة التي كان يخضع لها المحاربون الشبان والتي كانت تمنحهم الأهلية للسلطة، فإن المجموعات السرية الجديدة كانت منذ ذلك الحين محصورة في النطاق الديني المحض. في إطار المدينة لم تعد المُسارة قادرة سوى على التحوّل «الروحي»، دون أي أثر سياسي. والمختارون هم مطهّرون وقديسون. وبما أنهم قريبون من الألوهة، فهم مدعوون بالتأكيد إلى قدر استثنائي، ولكنهم سيعرفونه في العالم الآخر. والترقي الذي يستفيدون منه ينتمي إلى العالم الآخر.

4 ـ نفكر بجذور العرافة في الحياة السياسية اليونانية. وبصورة أعم نلاحظ أن كل حكم يحافظ على صفة مقدسة. ولكن الأمر هو كذلك في الشأن السياسي كما في الشأن القانوني. إن الإجراءات الدينية التي كان لها في الأصل قيمتها في ذاتها، تصبح في إطار القانون تدابير عاكمة. وكذلك الطقوس مثل الأضحية أو اليمين، التي يبقى الحكام خاضعين لها عند توليهم مهامهم، تشكل الإطار الرسمي ولا تعود من الاختصاص الداخلي للحياة السياسية. في هذا المعنى، ثمة بالتأكيد نزع للقداسة وإضفاء للصفة الدنيوية.

كانت الجمعيات السرية تقدم لكل الذين يرغبون في التعرف على المسارة، دون النظر إلى الولادة أو إلى الرتبة الاجتماعية، الوعد بالخلود السعيد الذي كان في الأصل امتيازاً ملكياً محصوراً، وكانت تذيع في الدائرة الأوسع للمتدربين الأسرار الدينية التي كانت تملكها خالصة، عائلات كهنونية مثل الـ «Kerykes» والـ «Eumolpides». ولكن على الرغم من إضفاء الديمقراطية على امتياز ديني، لم تضع الجمعية السرية نفسها، في أي وقت من الأوقات ، ضمن منظور إعلاني. على العكس، إن ما يحدد سريتها هو ادعاؤها بالوصول إلى حقيقة تستعصي على الأساليب العادية ولا يمكن أن «تُعرض» بأي شكل من الأشكال، وبالحصول على وحي استثنائي إلى حد أنه يعمل على فتح الطريق أمام حياة دينية غير معروفة من عبادة الدولة ويوفر للمتدربين مصيراً لا يقاس مع الشروط العادية للمواطن. وهكذا، يتخذ السر تفسيراً دينياً خاصاً، متناقضاً مع علنية العبادة الرسمية: فهو يحدّد ديانة للخلاص الشخصي، تهدف إلى تحويل الفرد بمعزل عن النظام الاجتماعي، لتحقق فيه شبه ولادة جديدة تنتزعه من الوضع العام وتجعله ينتمي إلى نهج حياتي مختلف.

لكن أبحاث الحكماء الأوائل على هذا الصعيد، التقت مع اهتمامات الطوائف إلى حد أنها اختلطت بها أحياناً. إن تعاليم الحكمة مثلها مثل وحي السرّيات، تدعي تحويل الإنسان من الداخل، ورفعه إلى وضع أعلى، وجعله كائناً فريداً، وإلى حد ما إلهاً (theios anèr). إذا توجهت المدينة إلى الحكيم عندما تشعر أنها عرضة للفوضى والفساد، وإذا طلبت منه الحل لمصائبها، فذلك بالتحديد لأنه يظهر لها كائناً مختلفاً، استثنائياً، ورجلاً إلهياً يعزله نوع حياته بكامله ويضعه على هامش الجماعة. والعكس بالعكس، عندما يتوجه الحكيم إلى المدينة ، شفهياً أو كتابة، فذلك لكي

ينقل إليها دوماً حقيقة تأتي من أعلى وهي إذا نشـرت تبقى متنمية إلى عـالم آخر، غريب عن الحياة العادية. وهكذا تتشكل الحكمة الأولى في نوع من التناقض حيث تعبر طبيعتها غير المألوفة عن نفسها: فهي تسلم للجمهـور معرفة تعلن في الوقت نفسه أنها بعيدة عن متناول الأغلبية. أليس غرضهـا كشف ما خفي، وإظهار عـالم الحقيقـة الـذي يختفي خلف المظاهـر؟ إن الحكمة تكشف عن حقيقة مدهشة جـداً تكلّف جهوداً قـاسية وتبقى مثل رؤيا المختارين، مختفية عن أنظار العامة؛ من المؤكد أنها تعبّر عما هو خفي وتصوغه في كلمات، ولكن العامة لا تستطيع أن تدرك معناها. فهي تنقل السر إلى الساحة العامة؛ وتجعل منه غرضاً لـلامتحان وللدراسـة دون أن يكف مع ذلك عن أن يكون سراً. وستحل الحكمة والفلسفة محل طقوس المُسـارة التقليدية التي كانت تحـول دون الوصـول إلى الـرؤى الممنوعـة، اختبارات أخرى هي: قاعدة حياة ودرب للتقشف وطريق للبحث يحفظ، إلى جـانب تقنيـات النقـاش والتحليـل أو الأدوات العقلية الجـديـدة مثـل الرياضيـات، مكانـاً للممارسـات العرافيـة القديمـة، وللتمارين الـروحية الخاصة بالتركيز والنشوة وانفصال الروح عن الجسد.

إذن ستجد الفلسفـة نفسهـا، عنـد نشـأتهـا، في وضـع ملتبس: فهي ستنتمي في إجراءاتها واستلهـامها إلى مسـارات الهيئات السـرية وخـلافات الأغـورا (agora) في آن واحـد؛ وستتـردد بـين ذهنيـة الأسـرار الخـاصـة بـالطوائف وعلنيـة النقـاش المتناقض الـذي يتسم به النشـاط السياسي. وتبعاً للبيئات والأوقات والميول سنراها، مثـل طائفـة المشائين في اليونـان الكبرى خلال القرن السادس، تنتظم في أخويات مغلقة، وتـرفض تسليم مـذهب خفي تمامـاً إلى الكتابـة. وستتمكن كذلـك، كما ستفعـل حـركـة السفسطائيين، من الاندماج بشكل كامـل في الحياة العـامة، ومن الـظهور

وكأنها تحضير لممارسة السلطة في المدينة، ومن تقديم نفسها بحرية إلى كل مواطن بواسطة دروس مكلفة جداً. وربما كانت الفلسفة اليونانية لم تستطع أبداً التخلص بصورة كاملة من هذا الالتباس الذي يطبع نشأتها. وسيستمر الفيلسوف في التأرجح بين وضعين، والتردد بين رغبتين متناقضتين. فتارة نجده يؤكد أنه الوحيد المؤهل لقيادة الدولة ويدّعي باسم هذه «المعرفة» التي ترفعه فوق مستوى البشر، إصلاح الحياة الاجتماعية بكاملها وتنظيم المدينة الدولة بسيادة كاملة، واضعاً نفسه بكبرياء مكان الملك - الإلهي. وطوراً ينسحب من العالم لينطوي في حكمة خاصة تماماً؛ ساعياً مع بعض التلاميذ المتحلقين حوله إلى إقامة مدينة أخرى في المدينة على هامش الأولى، وباحثاً في تنكره للحياة العامة عن خلاصه، في المعرفة والتأمل.

تضاف إلى المظهرين اللذين أشرنا إليهما - مكانة الكلمة وتطور الممارسات العامة - سمة أخرى لتميّز العالم الروحي للمدينة. فالذين تتكون منهم المدينة مهما كانوا مختلفين في منشأهم وطبقتهم ووظيفتهم، يبدون في شكل من الأشكال «متشابهين» مع بعضهم البعض. هذا التشابه يقيم وحدة المدينة، لأن اليونانيين يعتبرون أن المتشابهين وحدهم يستطيعون أن يجبروا أنفسهم متوحدين في روح الجماعة ومشتركين في الجماعة نفسها. وهكذا، ستتخذ رابطة الإنسان بالإنسان، في إطار المدينة، شكل العلاقة المتبادلة والمتفاعلة، التي حلت محل علاقات الخضوع والسيطرة التراتبية. وسيتم تعريف كل الذين يشاركون في الدولة على أنهم أقران. ثم على أنهم بصورة أكثر تجريدية، متساوون. ورغم كل ما يجعلهم متناقضين في الحياة الاجتماعية العملية، يدرك المواطنون بعضهم بعضاً على الصعيد السياسي، باعتبارهم وحدات قابلة للتبادل

داخل نظام يقوم توازنه على القانون، ومساواته على المعايير. هذه الصورة للعالم الإنساني ستجد خلال القرن السادس تعبيرها الدقيق في مفهوم الأيزونوميا (isonomia) أي مشاركة جميع المواطنين المتساوية في ممارسة السلطة. ولكن مثال الأيزونوميا استطاع، قبل أن يكتسب هذه القيمة الديمقراطية تماماً، ويوحي على الصعيد المؤسساتي بإصلاحات مثل إصلاحات «Clisthène»، أن يترجم أو يطيل أمد التطلعات الجماعية التي تعود كثيراً إلى الوراء حتى أصول المدينة. وثمة شواهد عديدة تدل على أن تعبيري الإيزونوميا والأيزوقراطيا (المشاركة المتساوية أو الشعب المتساوي)، استخدما في الدوائر الأرستوقراطية لتعريف النظام الأوليغارشي الذي يحتكر فيه القيادة عدد صغير من الناس بمعزل عن الجماهير، ولكنها موزعة بالتساوي بين جميع أعضاء هذه النخبة بمواجهة السلطة المطلقة لفرد واحد (الملكية أو الطغيان)[5]. وإذا استطاعت المساواة في ممارسة السلطة أن تكتسب في نهاية القرن السادس مثل هذه القوة، وإذا تمكنت من تبرير المطالبة الشعبية بالوصول الحر للفلاحين (dèmos) إلى جميع مراكز الحكم، فذلك لأنها كانت متجذرة دون ريب في تراث مساواتي قديم جداً، ولأنها كانت تستجيب حتى لبعض الأوضاع النفسية لأرستوقراطية «الخيالة».

ؤلاء النبلاء العسكريون كانوا هم بالفعل الذين أقاموا تعادلاً لن يكون موضع تساؤل فيما بعد، بين الصفة الحربية وحق المشاركة في الشؤون العامة. فقد كانت وضعية الجندي تتطابق في المدينة مع وضعية المواطن: إن من يحتل مكاناً في التشكيلات العسكرية للمدينة يحتله حكماً في التنظيم السياسي. والحال أن التغيّرات في الأسلحة، إلى جانب الثورة في تقنية

5 - راجع «V. Ehrenberg» (Origins of democracy, l.c.) الذي يذكّر بأن نشيد «Harmodicos» و «Aristogiton» يمجد هؤلاء الأوباتريديين (Eupatrides) الذي جعلوا الأثينيين رجالاً متساوين، راجع كذلك، Thucydide, III, 62.

القتال حوّلتا منذ منتصف القرن السابع شخصية المحارب وجدّدتا وضعه الاجتماعي وصورته النفسانية(6). إن ظهور الجندي الراجل الشاكي السلاح، المقاتل صفوفاً واستعماله في تشكيلات متراصة على قاعدة الكتيبة، سدّد ضربة قاضية للامتيازات العسكرية للخيالة. فكل الذين كانوا يستطيعون تحمل تكاليف تجهيزهم كجنود مشاة - أي الملاّك الصغار الأحرار الذين يشكلون طبقة الديموس (Dèmos)، كما كان الأمر بالنسبة لطبقة الزوجيت (Zeugites) في أثينا - وجدوا أنفسهم على نفس مستوى مالكي الخيول. وهنا أيضاً أدى إضفاء الطابع الديمقراطي على الوظيفة العسكرية - وهي امتياز ارستوقراطي قديم - إلى إعادة صوغ كاملة لسلوكيات المحارب. فالبطل الهوميري، قائد العربات الجيد، كان يمكن أن يستمر في شخص الخيّال. ولكنه لم يعد يجمعه الشيء الكثير مع الجندي الراجل، هذا الجندي - المواطن. وما كان يُعتدُّ به بالنسبة للأول، هو الإنجاز الشخصي والأمر الواقع القاطع في معركة منفردة. فمعنى المعركة وهي فسيفساء من المبارزات التي يتواجه فيها المقدامون، تتأكد القيمة العسكرية في شكل التفوّق الشخصي البحت. إن الجرأة التي كانت تسمح للمحارب بإنجاز هذه الأعمال الباهرة، كان يجدها في نوع من الانخطاف ومن الغضب المقاتل، حيث كان الاضطرام الموحى به من أحد الآلهة يلقيه خارج ذاته. ولكن جندي المشاة لم يعد يعرف المعركة المنفردة؛ وعليه أن يرفض إغراء الإقدام الفردي المحض إذا عرض له. إنه رجل المعركة التي تقوم جنباً إلى جنب والصراع الذي يقوم كتفاً إلى كتف. لقد دفع إلى

(6) Cf. A. ANDREWS, The greek tyrants, London, 1956, ch. 3: The military factor; F.E. ADCOCK, The Greek and macedonian art of war, Berkeley and Los Angeles, 1957; sur la date d'apparition de l'hoplite, cf. P. COURBIN, Une tombe géométrique d'Argos, Bulletin de correspondance hellénique, 81, 1957, p. 322-384.

التمسك بمكانه وإلى السير المنتظم وإلى الانطلاق بالخطوة نفسها ضد العدو، وإلى الإصرار على عدم مغادرة مكانه في عز المعمعة. ولم تعد فضيلة المحارب تكمن في نزعاته، وإنما في السيطرة الكاملة على ذاته، والرقابة الدائمة للخضوع إلى نظام عام، وبرودة الأعصاب الضرورية لكبح الاندفاعات العفوية التي تهدد باضطراب نظام التشكيل العام. إن الكتيبة تجعل من المشاة، مثل مدينة المواطنين، وحدة قابلة للتبادل وعنصراً شبيهاً بسائر العناصر، حيث لم يعد ينبغي أن تظهر القيمة الفردية (l'aristeia) سوى في الإطار المفروض من الحركة الإجمالية ومن تماسك المجموعة ومن فعل الكتلة، التي تعتبر الأدوات الجديدة للنصر. فحتى أثناء الحرب ينبغي أن يخضع السعي إلى الانتصار على الخصم وتأكيد التفوق على الآخرين لروح الجماعة؛ كما ينبغي أن تنحني قدرة الأفراد أمام قانون الجماعة. عندما ذكر هيرودوت، كما كان يفعل بعد كل قصة لمعركة، أسماء المدن والأفراد الذين ظهروا أنهم الأكثر جرأة في «Platée»، أعطى وسام النصر عند الاسبرطيين لأرستوداموس (Aristodamos). كان الرجل واحداً من اللاسيديمونيين (Lacédémoniens) الثلاثمئة الذين صمدوا في ترموبيل (les Thermopyles)؛ وكان وحده الذي عاد صحيحاً معافى؛ وبما أنه كان مهتماً في غسل العار الذي نسبه الاسبراطيون إلى هذه النجاة، فقد سعى ووجد الموت في «Platée» بعد ما أنجز مآثر مدهشة. ولكن الاسبرطيين لم يمنحوه إلى جانب جائزة الشجاعة مراسم الدفن الرسمية الواجبة لأفضل المحاربين؛ فقد أنكروا عليه القيمة الفردية لأنه غادر صفه وهو يقاتل بغضب كرجل ضيّعه الغضب المقاتل الفردي[7].

تبرز القصة بشكل مؤثر وضعاً نفسياً لا يظهر في نطاق الحرب وحسب،

---

7 - Hérodote, IX, 71.

ولكنه يسجل منعطفاً حاسماً في تاريخ المدينة، في مستويات الحياة الاجتماعية كافة. ويأتي وقت ترفض فيه المدينة الممارسات التقليدية للارستوقراطية التي تنزع إلى تمجيد الاعتبار وتدعيم سلطة الأفراد والعرق، وإلى رفعهم فوق العامة. كما أدينت المغالاة في مظاهر الثراء والترف في الملابس والتصرف الملفت كثيراً للنساء وكذلك التصرف الواثق جداً والجريء جداً للنبلاء الشباب، بنفس مقدار الغضب الحزبي والسعي في المعركة إلى مجد فردي خاص.

باتت كل هذه الممارسات مرفوضة لأنها تبرز التفاوت الاجتماعي والشعور بالمسافة الفاصلة بين الأفراد الأمر الذي يستثير الحسد ويخلق التنافر في المجموعة ويضع توازنها ووحدتها في خطر ويقسم المدينة ضد نفسها. إن ما يمدح حالياً هو مثال صارم من التحفظ والانضباط، وأسلوب من الحياة القاسية، المتزهدة تقريباً، التي تمحو الفوارق في العادات والظروف بين المواطنين، لتقرّب فيما بينهم بشكل أفضل وتوحدهم كأعضاء عائلة واحدة.

يبدو بوضوح أن العامل العسكري هو الذي لعب الدور الحاسم في ظهور العقلية الجديدة في اسبرطه. فاسبرطه لم تكن بعد في القرن السابع هذه الدولة التي تثير لدى اليونانيين الآخرين، دهشة ممزوجة بالإعجاب. فقد كانت منخرطة حينذاك في الحركة العامة للحضارة التي تدفع ارستوقراطيات مختلف المدن نحو الترف وتجعلهم يرغبون في حياة أكثر رقة ويبحثون عن المشاريع المربحة. وقد حصلت القطيعة بين القرنين السادس والسابع. فانطوت اسبرطه على نفسها وتجمدت في مؤسساتها التي تكرّسها بكاملها للحرب. ولم تقم فقط برفض عرض الثروة وإنما انغلقت دون أي تبادل مع الخارج سواء في التجارة أو في النشاط الحرفي؛ وقد

حظرت استعمال المعادن الثمينة، ثم العملة الذهبية والفضية؛ وبقيت خارج التيارات الفكرية الكبرى؛ وأهملت الآداب والفنون التي كانت قد اشتهرت بها في السابق. وهكذا يبدو أن الفلسفة والفكر اليونانيين غير مدينين لها بشيء.

يقتضي أن نقول فقط «يبدو». فالتحولات الاجتماعية والسياسية التي ولدتها في اسبرطه التقنيات الجديدة للحرب والتي أدت إلى مدينة المشاة تترجم على صعيد المؤسسات، هذا المطلب نفسه في عالم متوازن ينظمه القانون، سيصوغه الحكماء في الحقبة نفسها تقريباً على الصعيد الإدراكي فقط، في الوقت الذي ستعرف فيه المدن حالات العصيان والنزاعات الداخلية، بسبب غياب حل على النمط الاسبرطي. كانوا على حق عندما شددوا على قِدَم المؤسسات التي بقيت اسبرطه متعلقة بها بعناد: الطبقات المرتبطة بالسن، المُسارات الحربية واختبار المُسارة النهائي. ولكن ينبغي أن نشير كذلك إلى سمات أخرى تجعلها متقدمة على زمنها: روح المساواة لإصلاح يلغي التناقض القديم بين المحاربين والمزارعين لتشكيل قوة من الجنود ـ المواطنين الذين كانوا يعرّفون باسم «homoioi» وهم يمتلكون مهم من حيث المبدأ، قطعة من الأرض «Klèros» مساوية تماماً لقطع خرين. يقتضي أن نضيف إلى هذا الشكل الأول من التوزيع للأراضي ما يكون قد حصل عندها تقسيم جديد للأراضي)، المظهر الطائفي لحياة الاجتماعية، الذي يفرض على الجميع النظام نفسه من الصرامة، الذي يقنن، نتيجة لكراهية الترف، حتى الشكل الذي ينبغي أن تبقى به المنازل الخاصة، والذي أقام ممارسة الولائم المشتركة حيث يأتي كل واحد شهرياً بحصته المقررة من الشعير والنبيذ والجبنة والتين. ويقتضي أن نذكر أخيراً أن النظام الاسبرطي مع ملكيته المزدوجة ومجلس الشعب والحكام

ومجلس القدماء، يحقق «توازناً» بين العناصر الاجتماعية الممثلة لوظائف وفضائل وقيم متناقضة. إن وحدة الدولة تقوم على هذا التوازن المتبادل، ذلك أن كل عنصر كان يبقى بفعل العناصر الأخرى ضمن الحدود التي ينبغي ألا يتجاوزها. وهكذا ينسب بلوتارك (Plutarque) لمجلس القدماء دوراً موازناً بين مجلس الشعب والسلطة الملكية عبر المحافظة على توازن دائم وذلك بالوقوف وفقاً للحالات، إلى جانب الملوك لتعطيل الديمقراطية، وإلى جانب الشعب لمنع السلطة الفردية[8]. كما أن تأسيس مجلس الحكامْ يمثل في الجسم الاجتماعي عنصراً حربياً، شاباً وشعبياً، في مواجهة مجلس القدماء الذي يعصف بما يناسب «الشيوخ» من أرجحية وحكمة ينبغي أن توازنا جرأة المحاربين الشباب وحيويتهم.

لم يعد المجتمع في الدولة الاسبرطية يشكل هرماً يحتل الملك قمته، كما كان الأمر في الممالك الميسينية. إن كل الذين خضعوا للتدريب العسكري مع سلسلة الاختبارات والمسارات التي يتضمنها، يملكون قطعة من الأرض ويشاركون في الولائم المشتركة، ويجدون أنفسهم مرفعين إلى نفس المستوى. إن هذا التصميم هو الذي يعرّف المدينة[9]. فالنظام الاجتماعي لم يعد يظهر حينئذ تحت سلطة الملك، ولم يعد مرتبطاً بالقدرة الخلاقة لشخصية استثنائية، وبنشاطه كآمر. على العكس إن النظام هو الذي يضبط سلطة جميع الأفراد، والذي يفرض حدوداً على إرادتهم في التوسع.

---

(8) PLUTARQUE, Vie de Lycurgue, V, 11, et ARISTOTE, Politique, 1265 b 35.

9 ـ من المتفق عليه أن المدينة تنطوي، إلى جانب المواطنين وبتناقض معهم، على كل الذين يكونون محرومين بدرجات متفاوتة، من القيم المرتبطة بالمواطنية الكاملة: ففي اسبرطه، الرجال من الدرجة الثانية، وسكان البلدان المحتلة وعبيد الدولة والرقيق وهكذا ترتسم المساواة على أساس من اللامساواة.

فالنظام هو في المرتبة الأولى بالنسبة إلى السلطة. والقيادة تنتمي في الحقيقة إلى القانون دون غيره. وإن أي فرد أو أي حزب يطمح إلى تأمين احتكار القيادة لنفسه، يهدد بتعرضه هذا، لتوازن القوى الأخرى، تماسك الجسم الاجتماعي، ويعرّض للخطر الوجود نفسه للمدينة.

ولكن إذا كانت اسبرطه الجديدة عرفت هكذا تفوّق القانون والنظام، فذلك لأنها اتجهت نحو الحرب، فإعادة صوغ الدولة خضع فيها للاهتمامات العسكرية أولاً. وقد طبقت نظرية الجندي ـ المواطن في ممارسة المعارك أكثر مما طبقت في خلافات الأغورا (l'agora). وهكذا لم يكن ممكناً أن تصبح الكلمة في اسبرطه الأداة السياسية التي ستكونها في الخارج، ولا أن تأخذ شكل المناقشات والتعليلات والدحض. وبدلاً من قوة الاقناع سيمجد اللاسيد يمونيون (Les Lacédémoniens) بقدرة الخوف كأداة قانونية، هذا الخوف الذي يخضع جميع المواطنين. وسيتفاخرون بأنهم لا يتلوقون في الخطابات سوى الأيجاز ويفضلون الصيغ الحكمية والنهائية على دقة المناقشات المتناقضة. وبقيت الكلمة بالنسبة لهم هذه القوانين الموحى بها تقريباً، التي يرضخون لها دون مناقشة، والتي يرفضون الاستسلام إلى العلنية الكاملة عند كتابتها. ومهما تمكنت سبارطه من التقدم، فإنها ستترك للآخرين شرف التعبير بصورة كاملة عن المفهوم الجديد للنظام، عندما أصبحت المدينة ـ الدولة في ظل القانون عالماً متوازناً ومنسجماً ولن يكون اللاسيد يمونيون هم الذين سيعرفون استخراج وتفسير المفاهيم الخلقية والسياسية التي كانوا من أوائل الذين جسدوها في مؤسساتهم، وإعطائها كل نتائجها.

الفصل الخامس

أزمة المدينة ـ الدولة
الحكماء الأوائل

يذكّر ارسطو في حوار مفقود حالياً «حول الفلسفة» بالنكبات الكبرى التي تدمر الإنسانية دورياً، وقد فصّل المراحل التي ينبغي أن يقطعها في كل مرة الناجون وسلالتهم لإعادة بناء الحضارة: وهكذا فالذين نجوا من طوفان دوكاليون (Deucalion) كان عليهم أولاً أن يعيدوا اكتشاف الوسائل الأولية للبقاء، ثم إيجاد الفنون التي تجمّل الحياة؛ ويتابع أرسطو أنهم في مرحلة ثالثة، «يوجهون أنظارهم إلى تنظيم المدينة، فيخترعون القوانين وكل الروابط التي تجمع أجزاء المدينة، وهذا الاختراع دعوه الحكمة. وهذه الحكمة (السابقة للعلوم الفيزيائية، وللحكمة العليا التي يكون غرضها الحقائق الإلهية) هي التي مُنحت للحكماء السبعة الذين اخترعوا تحديداً الفضائل الخاصة بالمواطن»[1].

قد يكون من العبث الدفاع عن استنتاج تاريخي، فيما يتعلق بالمعطى التقليدي للحكماء السبعة؛ فلائحة السبعة متذبذبة ومتغيّرة، وهي لا تهتم لا بالتسلسل التاريخي ولا بالمعقولية. مع ذلك، فإن الدور السياسي

(1) Sur le Peri philosophias d'ARISTOTE, Cf. A.-J. FESTUGIERE, La révélation d'Hermès Trismégiste, II, Le dieu cosmique, Paris, 1949, p. 219 sq. et App. 1.

والاجتماعي المنسوب إلى الحكماء، والحكم المنقولة عنهم، تسمح بتقريب بعضهم من شخصيات أخرى تتناقض كلياً فيما بينها، مثل: طاليس الذي يلتقي في الكثير من مؤهلاته مع رجل الدولة، ـ سولون (Solon) شاعر الرثاء والحكم في الصراعات السياسية في أثينا، والرافض للطغيان، ـ بريانذر (Périandre)طاغية كورنتوس، أبيمنيد (Epiménide) وهو نموذج الساحر الموحى له بالذات، وشبه الإله تقريباً، الذي يتغذى بالخبّاز والبروق، والذي كانت روحه تتخلص من جسمه حسب مشيئته. ومن خلال مزيج من المعطيات الاسطورية تماماً والتلميحات التاريخية والأحكام السياسية والشعارات الخلقية فإن التراث الخرافي إلى حد ما للحكماء السبعة، يجعلنا نتوصل إلى فترة من التاريخ الاجتماعي ونفهمها. إنها فترة أزمة بدأت في نهاية القرن السابع وتطورت في القرن السادس الذي كان حقبة اضطرابات ونزاعات داخلية، نلمس بعض ظروفها الاقتصادية، وقد عاشها اليونانيون على الصعيدين الديني والخلقي، باعتبارها إعادة طرح لمسألة نظام قيمهم بكامله. ومساً بنظام العالم نفسه وحالة من الخطأ والفساد.

ستكون نتائج هذه الأزمة في النطاق القانوني وفي الحياة الاجتماعية، إصلاحات سيشترك فيها بالتحديد عرّافون مطهّرون مثل أبيمنيد (Epiménide) أو مصلحون دستوريون مثل سولون (Solon) والمصلحون المثقفون مثل بيتاكوس (Pittacos) أو طغاة مثل بريانذر (Périandre). وسيكون كذلك ثمة جهد في النطاق الفكري لرسم الإطار لمفاهيم الآداب اليونانية الجديدة الأساسية وإعدادها. قد يمكننا القول إذا بسطنا الأمور كثيراً، أن بداية الأزمة كانت ذات صفة اقتصادية وأنها ارتدت في الأصل شكل الحماس الديني والاجتماعي في الوقت نفسه ولكنها أدت في النهاية

ضمن الظروف الخاصة للمدينة إلى نشوء تفكير خلقي واقتصادي ذي سمة دنيوية، يواجه بطريقة موضوعية تماماً معضلات النظام والفوضى في العالم الإنساني.

ارتبطت التحولات الاقتصادية ـ التي ينبغي علينا الاقتصار على ذكرها فقط ـ بظاهرة تبدو أهميتها حاسمة على الصعيد الروحي كذلك: استعادة وتطوير الصلات التي كانت قد انقطعت مع الشرق عند سقوط الامبراطورية الميسينية. ففي اليونان القارية استعيدت العلاقات في القرن الثامن بواسطة البحارة الفينيقيين. وعلى الشواطىء الأيونية أقام اليونانيون علاقات مع الداخل الأناضولي وبالتحديد مع ليديا (Lydie). ولكن لم يتجه اقتصاد المدن في أوروبا وآسيا نحو الخارج نهائياً إلا في الربع الأخير من القرن السابع؛ وعندها ستتعدى التجارة البحرية على نطاق واسع الحوض الشرقي للمتوسط الذي استعاد دوره كطريق للمواصلات. فامتدت منطقة التبادلات غرباً حتى أفريقيا واسبانيا، وشرقاً حتى البحر الأسود[2]. هذا التوسع في الأفق البحري يستجيب من جهة أخرى إلى متطلبات ملحة جداً: فقد طرح النمو الديموغرافي بالحدة نفسها مشكلة الحبوب كون المزارع اليوناني بات يميل إلى تشجيع الزراعات الأكثر كسباً مثل الكرمة والزيتون، التي يسمح إنتاجها بالتصدير والتبادل. وكان البحث عن الأراضي وعن الغذاء وكذلك عن المعادن، هو الغرض المثلث

حول توسيع اليونانيين في المتوسط واستعادة الصلات مع الشرق راجع:

(2) Jean BERARD, La colonisation grecque de l'Italie méridionale et de la Sicile dans l'Antiquité, Paris, 1957; La migration éolienne, Revue archéologique, 1959, p. 1- 28; Thomas J. DUNBARIN, The Greeks and their eastern neighbours. Studies in the relation between Greece and the countries of the Near East in the eight and seventh centuries, London, 1957; Carl ROEBUCK, Ionan trade and colonization, New York, 1959; Michel B. SAKELLARIOU, La migration grecque en Ionie, Athènes, 1958.

الذي يمكن نسبته إلى التوسع اليوناني عبر المتوسط. فأثناء العصر المظلم نَدَرَ في اليونان المنعزلة والمحرومة من الثروات المعدنية، الذهب والفضة، هذا عندما لم يفقدا تماماً. واعتباراً من القرن الثامن فتحت مصادر جديدة للتموين من المعادن الثمينة؛ وطوال القرن السابع، كانت تتزايد كمية الذهب والفضة والألكتروم (مزيج من الذهب والفضة) المتداولة في العالم اليوناني؛ وتطور استعمالها بأشكال مختلفة: حلى، أعمال صياغة، أدوات شخصية، هبات نذورية، وثروات متراكمة لدى الأفراد أو مدّخرة في الهياكل وأخيراً العملة بعد اختراعها في نهاية القرن السابع من قبل ملوك ليديا.

ليس من السهل أن نقدر بدقة تغيّرات البنى الاجتماعية التي أدى إليها هذا التوجه لقطاع كامل من الاقتصاد اليوناني نحو التجارة البحرية. وفي غياب الوضوح المباشر، لا يمكننا إلا استنتاج طبيعتها واتساعها انطلاقاً من شواهد أدبية تتعلق بالأشكال الجديدة للحساسية والفكر. فالقصيدة الغنائية هي مصدر ثمين في هذا الصدد، إذ تبيّن أن تأثير الشرق لا يظهر فقط في الفسيفساء وفي الترجمات المصورة وفي زخارف الحياة. ذلك أن الارستوقراطية اليونانية في القرن السابع، المفتونة بالترف والتأنق والرخاء، تستوحي في أذواقها وآدابها هذا المثال المترف والأنيق للبذخ الذي يميز العالم الشرقي[3]. ومنذ ذلك الحين بات إظهار الغنى أحد عناصر المهابة للنخبة العسكرية، أي وسيلةتضاف إلى القيمة الحربية وإلى الصفات الدينية من أجل إبراز التفوق وتأمين السيطرة على الخصوم. إن القدرة الارستوقراطية على النزاع استطاعت عبر ممارسة نفسها على أرضية الثروة كما في مجالات

(3) Cf. SANTO MAZZARINO, Fra oriente e occidente. Ricerche di storia grecia arcaica, Firenze, 1947.

أخرى أن تمثل عاملاً للتنافر والانقسام في المجتمع اليوناني. فظهرت شخصيات جديدة ضمن طبقة النبلاء نفسها: الإنسان المولود في النعمة (le Kalos Kagathos) الذي انخرط في التجارة البحرية، نتيجة لذهنية الربح أو بسبب الحاجة، وهكذا أخذ قسم من الارستوقراطية بالتحول: فقد انتقل، كما يقول «Louis Gernet» من طور «الإقطاعي» إلى طور مالك عقاري كبير (gentleman farmer)[4]. وعندها برز نموذج من المالك العقاري الذي يسهر على مردود أراضيه، يخصص زراعتها ويسعى إلى توسيعها عبر اهتمامه في هذا «الاحتياط» الذي يبقى إلى جانب «إقطاعات رقيق الأرض» وحصص صغار المزارعين الأحرار، مفتوحاً أمام مشاريع استصلاح الأراضي؛ والنبيل ـ الذي بات ثرياً كذلك ـ يمد سيطرته على عقارات أخرى على حساب الجماعات القروية؛ ويمكنه حتى تملك أموال الذين يفضل عليهم: سواء كانوا زبائن أو مدينين محتملين. إن تمركز الملكية العقارية بين عدد قليل جداً من الأيدي، واستعباد القسم الأكبر من الديموس (الفلاحين) الذين تحولوا إلى «مساديسين»، جعلا من المسألة الزراعية القضية الرئيسية في هذه الحقبة القديمة. مما لا ريب فيه أن مجموعة سكانية من الحرفيين تطورت، كما قد تكون كثيرة العدد نسبياً في بعض القطاعات مثل الخزف والتعدين (تنبغي الإشارة في هذا الصدد إلى أمر تقني شديد الأهمية؛ فقد حل تعدين الحديد في نهاية القرن الثامن، محل تعدين البرونز بالنسبة للأغراض ذات الإنتاج الشائع)؛ وإلى جانب أصحاب الحوانيت والفئات الدنيا بكاملها من الشعب التي تعيش من البحر، على الشاطىء وفي المرفأ، كوّن الحرفيون، حتى في المدينة التي تعتبر محل إقامة ارستوقراطي، فئة اجتماعية جديدة ستستمر أهميتها في النمو.

---

(4) L. GERNET, «Horoi», Studi in onore de U.E. Paoli, p. 348.

ولكن التناقض الذي احتدم في القرن السابع بين «المدينين» و «الريفيين»، أقام أيضاً ضد النبلاء العائشين في المدينة، حيث تتجمع الأبنية العامة المقترنة بالقيادة، طبقة ريفية تتحمل عبء غذائهم وتقطن القرى الواقعة في الأطراف (les dèmoi) .

إن التغيّرات التقنية والاقتصادية التي ذكرناها لم تكن مقتصرة على العالم اليوناني؛ فالمدن الفينيقية التي كانت في عز ازدهارها التجاري منذ القرن التاسع عرفت كذلك تقنيات مماثلة[5]. وما تميزت به اليونان كانت ردة الفعل التي أثارتها في المجموعة البشرية أي: رفضها لوضع اعتبر أنه حالة خرق للقانون وكان عرضة للاستنكار، وإعادة صوغ الحياة الاجتماعية بكاملها من أجل تنظيمها وفقاً للتطلعات الجماعية والمساواتية القوية في عصر الحديد هذا، حيث فقد الأقوياء كل حياء، وحيث اضطر النسر لمغادرة الأرض إلى السماء، تاركاً الساحة حرّة لانطلاق الأهواء الفردية وللمغالاة، وظهرت العلاقات الاجتماعية مطبوعة بالعنف والخداع والتعسف والظلم. وقد أثر جهد التجديد على أصعدة عديدة: فكان في الوقت نفسه دينياً وقانونياً وسياسياً واقتصادياً؛ وكان يهدف دوماً إلى تقليص قوة النبلاء، ويريد وضع حدود لطموحهم ومبادرتهم ورغبتهم في القوة، عبر إخضاعهم إلى قاعدة عامة تطبق متطلباتها على الجميع بالتساوي. هذه القاعدة العليا هي التي يستند إليها قاضي القضاة بصفتها قدرة إلهية، والتي ينشرها المصلح الدستوري في قوانينه، والتي يمكن أن يستوحيها أحياناً الطاغية، حتى وإن شوهها عبر فرضها بواسطة العنف؛

---

5 ـ حول التماثل والاختلافات بين العالمين الفينيقي واليوناني على الصعيد الاجتماعي الاقتصادي راجع ملاحظات «G. Thomson» في Studies in anuent greek society The first philosophers . london, 1955

وهي التي ينبغي أن تقيم بين المواطنين توازناً عادلاً يضمن الـ «eunomia» أي : التوزيع المنصف للأعباء والكرامات والسلطة بين الأفراد والأحزاب الذين يتألف منهم الجسم الاجتماعي. وهكذا فإن القاعدة العليا توفّق، وتنسق بين هذه العناصر لتجعل منها جماعة واحدة ومدينة موحّدة.

إن الشواهد الأولى على الروح الجديدة تمس بعض مواد الحقوق. فالتشريع حول جرم القتل يعبر عن الفترة التي لم يعد القتل فيها قضية خاصة أو تصفية حساب بين النبلاء؛ وبدلاً من ثأر الدم المحصور في حلقة ضيقة ولكنه إلزامي بالنسبة لأهل القتيل، والذي يمكن أن تتولد عنه حلقة مشؤومة من القتل والقتل المضاد، حل العقاب المنظم في إطار المدينة، تحت رقابة المجموعة والذي وجدت الجماعة نفسها ملتزمة به بحد ذاته. وبات القاتل موضوعاً للعار بالنسبة للجماعة بكاملها وليس بالنسبة لأقرباء القتيل فقط . هذا التعميم لعقوبة الجريمة والرعب الذي بات يوحيه أي نوع من القتل، ووسواس العار الذي يمكن أن يمثله بالنسبة لمدينة معيّنة أو إقليم، الدم المسفوح وضرورة التكفير الذي يعتبر في الوقت نفسه تطهراً من الشر، إن كل هذه الأوضاع مرتبطة باليقظة الدينية التي ظهرت في الأرياف بسبب ازدهار الديونيسية (dionysisme) والتي ارتدت في الأوساط الأكثر تخصصاً، شكل حركة طوائفية على غرار الأورفيين (Orphiques) . وإلى جانب «تعليم» معينّ حول مصير النفوس وقصاصها في الجحيم ووراثة الخطيئة ودورة التقمص ووحدة جميع الكائنات الحية، فإن هذا التجديد الديني يتميّز بإقامة إجراءات تطهرية ذات علاقة مع المعتقدات الجديدة. ففي الكتاب التاسع من «الشرائع» الذي يعالج جريمة القتل يشعر أفلاطون بالحاجة أيضاً إلى الاستناد الى عقيدة ، أي كلمة «الكهنة» الذين يهتمون بالاحتفالات الدينية. وضمن سلسلة هؤلاء القضاة المطهرين،

تتميّز صورة «Epiménide» ببروز خاص. فبلوتارك (Plutarque) يعرّفه على أنه حكيم في المادة الإلهية، وهب حكمة وحماسية ومبادرة»[6]؛ وهو الذي استدعي في أثينا لطرد العار الذي ألقى بثقله على المدينة بعد مصرع السيلونيد (Cylonides). وإلى جانب كونه داعية للطقوس التطهيرية، فقد كان كذلك عرّافاً ملهماً تكشف معرفته الماضي وليس المستقبل كما يقول لنا أرسطو: إن موهبته في الرؤية المزدوجة تكتشف فعلياً الخطايا القديمة؛ وتكشف الجرائم المجهولة التي يولّد عارها، عند الخاصة وفي المدينة حالة من الاضطراب والمرض، والهذَيان المسعور للجنون، مع ما يرافقه من فوضى وعنف وقتل. ولكن هذا المصلح الديني مؤسس الأديرة والطقوس، يبدو كذلك وكأنه مستشار سياسي كان سولون (Solon) يشركه في عمله التشريعي. ذلك أن الأمر كان يتعلق في الحالتين بنشاط يأخذ الاتجاه نفسه، ويهدف على المستويين إلى تنظيم الحياة الاجتماعية وإلى مصالحة المدينة مع نفسها وتوحيدها. وقد أشار بلوتارك فيما يتعلق بحياة سولون إلى دور أبيمنيد (Epiménide) في تنظيم الحداد الذي جعله أكثر توازناً وأكثر هدوءاً، وفي الإجراءات المتعلقة بمظهر المرأة الحسن، ليستنتج ما يلي: «بما أنه قدّس وكرّس المدينة بواسطة طقوس تكفيرية وتطهيرات ومؤسسات، كما لو كانت في نهاية مُسارة، فقد جعلها خاضعة للقانون وأكثر طواعية (اي قابلة للاقناع بشكل أكثر سهولة) في اتجاه التماسك».

ثمة ملاحظة موجزة لأرسطو، وإنما مثيرة، تسمح لنا بأن ندرك بصورة أفضل كيف أمكن وجود الشؤون الدينية والقانونية والاجتماعية مجتمعة

(6) PLUTARQUE, Vie de Solon, XII, 7- 12.

حول جهد التجديد نفسه، عند هذا المنعطف من تاريخ المدينة[7]. يريد ارسطو أن يظهر السمة الطبيعية للمدينة: فهي تشبه عائلة موسعة، بما أنها تتشكل عبر تجميع قرى تتكوّن هي نفسها من منازل عائلية. ويذكر أن العائلة المنزلية (oikos) هي جماعة طبيعية (Koinania)؛ ويذكّر في هذه المناسبة بالأسماء التي كان «Charondas» و«Epiménide» يدلان بها على أعضاء العائلة المنزلية. تعتبر المقاربة مفيدة بحد ذاتها. فشروندداس (Charondas) هو مشرّع كاتان (Catane)؛ وعلى غرار زالوكوس اللوكري (Zaleucos de Locres) الذي يعتبر استاذه ويقترن اسمه عادة به، قدّم لكتابه عن «الشرائع» بتمهيد، مماثل للتمهيد الذي أدخله أفلاطون على الفصل التاسع المكرّس للقانون الجنائي: يتعلق الأمر بتعزية حقيقية. ينبغي أن تنشد وأن توجه إلى النفوس التي يسيطر عليها التفكير في الأعمال الكافرة والجرمية. وقبل أن يقضي المشرّعون بالعقوبات الرادعة، فإنهم يريدون التأثير بصورة وقائية على الأشرار بواسطة سحر تطهيري، أي نوع من السحر الذي يستعمل قوة الموسيقى المهدئة والكلمة المنشدة؛ ويقدم المجرم على أن ثمة «مساً يسيطر عليه»؛ وبصفته إنساناً غاضباً يثير جنونه شيطان شرير، وتجسيداً لعار موروث عن الأجداد. وإن التطهير التعزيمي للمشرّع يعيد النظام والصحة إلى هذه النفس المضطربة والمريضة، كما تعيد طقوس أيمنيد (Epiménide) التطهيرية الهدوء والاعتدال والتماسك، إلى مدينة بلبلتها الانقسامات وكذلك العنف الذي سببته جرائم قديمة.

لكن ملاحظة ارسطو تذهب أبعد من ذلك. فشروندداس وأيمنيد يشيران إلى أعضاء العائلة المنزلية بكلمتين تدلان على التماثل فيما بينهم،

---

(7) ARISTOTE, Politique, 1252 b 15.

الذي يظهر من كونها يتقاسمان الخبز نفسه ويأكلان إلى نفس الطاولة.
تلك هي بالتحديد الحال الذهنية التي سيطرت كما رأينا، في مؤسسة الولائم المشتركة الاسبرطية داخل الجنود ـ المواطنين. يقصد بذلك إعطاء المواطنين الشعور بأنهم إخوة في شكل من الأشكال. ولا شيء أقدر على تدعيم هذه القناعة من إستهلاك الغذاء نفسه المطبوخ على النار نفسها والموزع على الطاولة نفسها. فالوجبة هي مشاركة تحقق بين المدعوين تشابهاً في كينونتهم ونوعاً من القرابة العصبية. وهكذا نفهم كيف أن قتل مواطن يمكن أن يثير في الجسم الاجتماعي الرعب الديني نفسه، والشعور نفسه بالعار المدنس كما لو كان الأمر يتعلق بجريمة ضد قريب من الدم نفسه. وإذا قلنا أن الضمير الاجتماعي عمل جيداً في هذا الخط، فإننا نجد الإثبات على ذلك في تطور دلالة الكلمة التي تدل على القاتل: فكلمة αὐθέντης، كانت تعني أولاً قاتل قريبه؛ ثم القاتل الغريب عن عائلة الضحية، الذي تواجهه في علاقته مع هذه العائلة التي تشعر إزاءه بالكراهية والنفور الديني، الكلمة القوية نفسها التي تدل على قاتل إنسان من أقاربه، وأخيراً قاتل أي فرد كان، دون وجود لفكرة العلاقة الخاصة مع عائلة الضحية. وعندما تم الانتقال من الثأر الشخصي إلى العقاب القضائي للجريمة، استطاعت الكلمة التي تعرّف قاتل قريبه ثم القاتل بالنسبة لأهل الضحية أن تبقى للدلالة على المجرم بنظر مواطنيه كافة(8).
فضلاً عن ذلك، إن ما يعتبر صحيحاً بالنسبة للجرائم المرتكبة في حق الأقرباء هو كذلك بالنسبة للجرائم الأخرى. فأرسطو وبلوتارك يعتبران أن المبدأ القائل بأن الخطأ المرتكب ضد أي فرد خاص يمس في الحقيقة،

---

(8) Cf. L. GERNET, Droit et société dans la Grèce ancienne, Paris, 1955, p. 29-50. Voir cependant, contra, P. CHANTRAINE, Encore « Αὐθέντης », *Hommage à Μανόλη Τριανταφυλλίδη*, Athènes, 1960, p. 89-93.

الجميع، هو في عداد التجديدات الموفقة جداً في دستور سولون؛ كذلك يعطي سولون كل فرد الحق باللجوء إلى العدالة لمصلحة شخص متضرر وملاحقة الجرم، دون أن يكون هو شخصياً الضحية.

إن السمات المختلفة التي جمعها اليونانيون لتكوين صورة لأبيمينيد (Epiménide) لا تشكل شاهداً منعزلاً. فشخص مثل «Abaris» - الذي يعتبر مع حكام آخرين مثل Aristeas و «Hermotime» ، جزءاً من التراث الخرافي للبيتاغورية - ليس فقط من دعاة عبادة الطبيعة والقوى الخفية ، الذي يحلق من خلال الأجواء مع سهمه الذهبي ، عائشاً دون غذاء ومرسلاً روحه ليتوه بعيداً عن جسده ، وإنما هو في الوقت نفسه مصلح ديني ومطهِّر ؛ فقد أسس في إطار الديانة العامة طقوساً جديدة : في أثينا ، فتح أديرة حامية للجماعة : ففي اسبرطة دير «Corè» المنقذ ؛ وأقام إجراءات تطهرية تسمح للمدن بمنع إنطلاق النزاعات . كما أن شخصية تاريخية مثل «Onomacrite» ، ترتبط بموزيه (Musée) الذي يجمع ، وعند الحاجة يقلِّد وسطاء الوحي ، لعبت لدى البيسيستراتيد (Pisistratides) دور العرّاف بجمعها مصنفات الوحي السري الذي تم تكييفه مع الظروف وذلك لاستعمالها من قبل أسيادها ، ولكنه كان كذلك مستشاراً سياسياً وحتى سفيراً ؛ ويقول لنا أرسطو أن البعض يقرنه بليكورغ (Lycurgue) وشروندا س (Charondas) وزلوكوس (Zaleucos) ليجعلوا منه من أوائل الخبراء في مادة التشريع .

لا يمكننا إذن إدراك بدايات الحقوق خارج مناخ ديني معيّن: فالحركة الدينية تستجيب لوعي جماعي أكثر تطلباً، إذ هي تعبّر عن حساسية جديدة لدى المجموعة حيال القتل، وعن تبرّمها أمام العنف والأحقاد اللذين يولدهما الثأر الشخصي، وعن الشعور بأنها منخرطة جماعياً ومهددة

جماعياً في كل مرة يسيل فيها الدم، وعن الرغبة في تنظيم علاقات النخبة العسكرية وكسر خصوصيتها. إلا أن هذا الحماس الديني لن يستمر طويلاً سوى في أوساط طائفية محصورة جداً. فهي لم تؤدِ إلى نشوء حركة تمهد ديني واسعة تمتص نهائياً الشأن السياسي. إنما العكس هو الذي حصل. ذلك أن التطلعات الجماعية والتوحيدية ستدخل بصورة أكثر مباشرة في الحقيقة الاجتماعية وستوجه جهداً تشريعياً وإصلاحياً؛ ولكنها عبر إعادة صوغ الحياة العامة هكذا، فإنها هي نفسها، ستتحول وستتعلمن، وعبر تجسدها في المؤسسة القضائية وفي التنظيم السياسي ستقوم بعمل يتعلق بالإعداد التصوري والانتقال إلى صعيد الفكر الموضوعي.

لقد بيّن «Louis Gernet» بوضوح وبصورة خاصة التبدل الفكري الذي حققه بروز الحقوق بحصر المعنى[9]. ففي الدعوى القديمة كان النبلاء يتجابهون وهم مسلحون بالصيغ الطقوسية والبراهين التي قضى بها العرف: القسم، التحكيم، الشهادة. كان لهذه البراهين قيمة حاسمة؛ فهي تملك قوة دينية؛ وكانت تؤمن الفوز حكماً خلال النزاع، إذا هي استعملت بشكل صحيح، دون أن يكون على الحكم، التحري في أساس النزاع، والتعرف على موضوع النزاع، ومعرفة الوقائع في حد ذاتها، وذلك ضمن دوره كمحكّم يقتصر على التحقق من الفوز وعلى إعلانه في نهاية اختبار القوة.

ولكن عندما بات القاضي يمثل مع قيام المدينة، الجسم المدني والجماعة في مجملها، ولأنه يجسّد هذا الكائن غير الشخصي الأعلى من مختلف الفرقاء، أصبح بإمكانه أن يقرر هو نفسه وأن يفصل في النزاع وفقاً

---

9 ـ المرجع السابق، ص 61-81.

لضميره واستناداً إلى القانون، وهكذا تحولت جذريا المبادىء نفسها الخاصة بالبرهان والشهادة والحكم. وبالفعل، ينبغي أن يظهر القاضي حقيقة، عليه أن يصدر أحكامه بناء عليها من الآن وصاعداً. فهو يطلب من الشهود ألا يكونوا بعد الآن فريقين، كل منها متضامن مع فريقه، وإنما أن يهتموا بالوقائع. وبهذا المفهوم الجديد تماماً للبرهان وللشهادة، تستخدم القضية تقنية كاملة من البرهنة ومن تشكيل ما هو معقول وما هو مرجّح، ومن الاستنتاج بناء لدلائل ومؤشرات ـ وهكذا سيساهم النشاط القضائي في توسيع فكرة الحقيقة الموضوعية، التي كانت تجهلها القضية القديمة في إطار «ما قبل الحقوق».

الفصل السادس

تنظيم العالم البشري [1]

لم يساهم الغليان الديني في نشوء الحقوق وحسب. فقد هيأ كذلك جهداً في التفكير الخلقي الذي توجهه التأملات السياسية. ووجد الخوف من العار، الذي تحدثنا عن دوره في نشوء التشريع الخاص بجريمة القتل، تعبيره الأقوى في التطلع الديني إلى حياة نقية من أي احتكاك دموي. وبالطريقة نفسها، يرتبط بمثال التقشف الذي تأكد في الجماعة كردة فعل ضد تطور التجارة وعرض الترف والتصرف الفظ للأغنياء، التزهد بشكله الأقصى، الذي كانت تدعو إليه بعض المجموعات الدينية. وهكذا تمكنت أوساط الطوائف من المساهمة في صوغ صورة جديدة للفضيلة. كانت الفضيلة الارستوقراطية صفة طبيعية مرتبطة بتألق الولادة، وهي تظهر عبر الجدارة في المعركة وعبر السعة في نوعية الحياة. وفي المجموعات الدينية لم تقم الفضيلة فقط بنزع مظهرها الحربي التقليدي، ولكنها تعرّف بتناقضها مع كل ما يمثل مثال البذخ بصفته تصرفاً وشكلاً من الحساسية: فالفضيلة هي ثمرة تدرّب طويل وشاق،

---

1) استعملنا بشكل واسع في هذا الفصل، المعلومات التي أوردها «M. L. Gernet»، في محاضرات غير مطبوعة القيت في المدرسة التطبيقية للدراسات العالية (Ecole pratique des Hautes Etudes) عام 1951، حول أصول الفكر السياسي لدى اليونانيين.

ونظام قاس وصارم؛ وهي تضع موضع العمل رقابة يقظة على التراث وانتباهاً مستمراً للتخلص من إغراءات اللذة ومن جاذبية الميوعة والشهوانية، لكي تفضل عليها حياة مكرّسة بكاملها للجهود الشاقة.

إن الميول المتشددة نفسها التي نراها نامية بشكل من الأشكال في أوساط الطوائف حيث تحدّد نظاماً تقشفياً يسمح للمتدربين الجدد بالتخلص من ظلامات الحياة الدنيا والخروج من دورة التقمص والعودة إلى الإله، نجدها تعمل بقوة في الحياة الاجتماعية مبدّلة السلوكيات والقيم والمؤسسات بعيداً عن الاهتمام هذه المرة بالأمور الأخروية. فالبذخ والميوعة واللذة أمور مرفوضة؛ والترف محظور في اللباس والسكن والطعام؛ والثراء مرفوض بقوة. ولكن الادانة تصل إلى نتائجها الاجتماعية والأمراض التي تولّدها في الجماعة، والانقسامات والاحقاد التي تثيرها في المدينة؛ أي حالة التوقف التي تؤدي إليها في نوع من القانون الطبيعي. لقد حلت الثروة محل كل القيم الارستوقراطية: فالزواج والشرف والامتيازات والسمعة والسلطة تستطيع أن تؤمنها كلها. من الآن وصاعداً بات المهم هو المال، والمال هو الذي يصنع الرجل. والحال أن الثروة على عكس كل «القدرات» الأخرى، لا تنطوي على أية حدود: فلا شيء فيها يمكن أن يسجل نهايتها أو يحدّها أو ينجزها. إن جوهر الثروة هو المغالاة؛ وهي الصورة نفسها التي تتخذها المغالاة في العالم. ذلك هو الموضوع الذي يتردد بصورة ملحة في الفكر الخلقي خلال القرن السادس. إن صيغ سولون (Solon) التي تحولت إلى أمثال، مثل: «ليس ثمة حدود للثروة، والإشباع يولّد المغالاة»، وجدت صداها في كلمات «Theognis»: «إن من يملك الكثير هو الذي يطمع في مضاعفة ما يملك. والثروة تصبح عند الإنسان جنوناً». فمن يملك يريد المزيد. والثروة تنتهي

بأن تصبح غاية نفسها دون أي شيء آخر. وبعدما كانت غايتها إشباع حاجات الحياة، ووسيلة بسيطة للاستمرار، أصبحت غاية في حد ذاتها وطرحت نفسها بمثابة حاجة عامة جشعة وغير محدودة، لا شيء يستطيع أن يشبعها أبداً. إننا نكتشف إذن في أساس الغنى طبيعة مشوية بالعيب وإرادة منحرفة وسيئة أي: رغبة في الامتلاك أكثر من الغير، أكثر مما قسم للمرء لا بل الحصة كلها. «فالثروة» تنطوي في أعين اليونانيين على حتمية ولكنها ليست ذات صفة اقتصادية؛ إنها الضرورة الملازمة لمزاج معينّ، لمزاج عام، أي لمنطق نمط معينّ من التصرف. فالإشباع والمغالاة والرغبة في الامتلاك أكثر من الآخرين، هي أشكال الغباوة التي ارتدتها العجرفة الارستوقراطية في العصر الحديدي، أي روح النزاع هذه التي لم تتمكن من أن تولّد سوى الظلم والقهر والانقسام بدلاً من المنافسة الشريفة.

في مقابل المغالاة في الثروة ارتسم مثال السيطرة على الذات. وهو يقوم على الاعتدال والتناسب والقياس الصحيح والوسط الصحيح من الأمور. «لا مغالاة في شيء» تلك كانت صيغة الحكمة الجديدة. هذا التقرير لما هو متزن ولما هو وسيط، يعطي الفضيلة شيئاً من المظهر «البورجوازي»: إنها الطبقة الوسطى التي ستتمكن من لعب دور الاعتدال في المدينة، عبر إقامة التوازن بين أقصى الطرفين: أقلية الأثرياء الذين يريدون الاحتفاظ بكل شيء؛ وجمهور الناس الفقراء الذين يريدون الحصول على كل شيء. وإن من نسميهم الوسطيين (les mésoi) ليسوا فقط أعضاء فئة اجتماعية خاصة تقع على مسافة متساوية من الفقر والغنى: فهم يمثلون نموذجاً من الرجال ويجسّدون القيم المدنية الجديدة، كما يمثل الأثرياء جنون المغالاة. كان الوسطيون يلعبون نتيجة لموقعهم الوسيط في المجموعة، دور تثبيت التناسب، وصلة الوصل بين الفريقين اللذين يمزقان المدينة لأن كلاً منهما

كان يطالب بكامل القيادة لنفسه. وسولون (Solon) نفسه الذي كان رجلاً من «الوسط» طرح نفسه كحكم ووسيط وموفّق. سيجعل من المدينة التي كانت أسيرة الانقسام، عالماً متناغماً فيما لو توصل إلى احترام نسبة الجدارة لدى مختلف العناصر المكوّنة للمدينة، مع الحصة التي تعود إلى كل منها في القيادة. ولكن هذا التوزيع المتوازن، هذا الانسجام، يفرض حدوداً على طموح الذين يحركون روح المغالاة؛ ويرسم أمامهم حدوداً ليس لهم حق تجاوزها. وانتصب سولون في وسط الدولة، كحاجز وطيد، كقوة مثبتة للحدود التي لا يمكن تجاوزها بين رهطين متخاصمين.

وتجيب على مبدأ السيطرة على الذات، وهي فضيلة الوسط تماماً، صورة نظام سياسي يفرض توازناً معيناً على قوى متناقضة، ويقيم توافقاً بين عناصر متخاصمة. ولكن التحكيم يفترض كما في الدعوى بشكلها الجديد، قاضياً، عليه لكي يطبق قراره أو ليفرضه عند الحاجة، أن يستند إلى قانون أعلى من الفرقاء، أي إلى قاعدة عليا ينبغي أن تكون واحدة ومساوية بين الجميع. قال سولون (Solon) ولقد وضعت قوانين مساوية بين الضعفاء والأقوياء، محدّداً لكل منها عدالة مستقيمة». ومن أجل حماية حكم هذا القانون العام رفض سولون الطغيان الذي كان في متناول يده. كيف يمكن لرجل واحد أن يحصر بين يديه هذه القيادة التي ينبغي أن تبقى في الوسط؟ فما أنجزه سولون قام به باسم الجماعة وبقوة القانون موحداً الإكراه والعدالة معاً. كما أن السلطة والقوة وهما التابعان القديمان لزوس (Zeus) اللذان لم يكونا ليبتعدا ولو للحظة عن عرشه لأنهما يجسدان ما تتضمنه قدرة الملك مما هو مطلق وما لا يمكن قهره ولا عقلاني في آن معاً، أصبحتا في خدمة القانون: وها هما في خدمة القانون الذي يقيم عرشه من الآن وصاعداً مكان الملك في وسط المدينة. هذا القانون يحتفظ في علاقته

مع القاعدة العليا مثل رجع الصدى الديني؛ ولكنه يعبّر عن نفسه كذلك وبصورة خاصة، في جهد تشريعي وضعي، ومحاولة عقلانية لوضع حد لنزاع معيّن، وإقامة التوازن بين القوى الاجتماعية المتخاصمة، والتوفيق بين مواقف إنسانية متناقضة. إننا نجد الشاهد على هذه «العقلانية» السياسية في القطعة الرابعة عند سولون (Solon)[2]. وبما أننا بعيدين عن الصورة الميزيودية(*) للملك الطيب الذي تستطيع فضيلته الدينية وحدها أن تهدىء الخصومات وتجعل الأرض تزهر بالبركات بفعل السلام: تبدو العدالة نظاماً طبيعياً تماماً ينظم نفسه بنفسه. إن خبث الناس، وذهنية المغالاة لديهم وظمأهم الذي لا يرتوي إلى الثروة، هي التي تنتج الفوضى بصورة طبيعية وفقاً لسياق، يمكننا تسجيل مراحله مقدماً: فالظلم يولّد استعباد الشعب، الأمر الذي سيؤدي إلى التمرد كردة فعل. إن التدبير الصحيح لتثبيت النظام والعدل ينبغي إذن أن يكسر غطرسة الأثرياء ويوقف استعباد الديموس (Dèmos) في آن واحد، دون القبول مع ذلك بقلب النظام. تلك هي التعاليم التي يعرضها سولون أمام أنظار جميع المواطنين. يمكن الاستخفاف بالدرس أو رفضه مؤقتاً، إذ إن الحكيم يثق بالزمن: بما أن الحقيقة أعلنت على الجمهور، فسيأتي اليوم الذي يعترف فيه الأثينيون بها.

مع سولون (Solon)، استقرت في الأغورا (l'agora) القاعدة العليا والسيطرة على الذات، المنزلتان كلاهما من السماء إلى الأرض. ذلك يعني أنها عليهما «تأدية الحساب» من الآن وصاعداً. ومن المؤكد أن اليونانيين سيستمرون في تذكرهما ولكنهم لن يكفّوا مع ذلك عن إخضاعهما للنقاش.

---

(2) Cf. G. VLASTOS, Solonian Justice, Classical Philology, 41, 1946, p. 65- 83.

(*) «Hésiode» شاعر يوناني ولد في أواسط القرن الثامن ق. م. نظم قصائد تعليمية.

من خلال هذه العلمنة البارزة للفكر الخلقي، تمكنت صورة فضيلة مثل فضيلة السيطرة على الذات من أن تتجدد ومن أن تتحدد. وعند هوميروس، تكتسب «السيطرة على الذات» قيمة عامة جداً؛ إنها الحس السليم: فالآلهة تعيده إلى من فقده كما تستطيع أن تُفقده لأكثر الأذهان فطنة[3]. ولكن قبل أن يعاد تفسيرها من قبل الحكماء في سياق تاريخي معيّن؛ يبدو أن الفكرة أعدّت في بعض الأوساط الدينية. فهي تدل فيه على العودة، بعد حقبة من الاضطراب والاستحواذ، إلى حالة من الهدوء والتوازن والضبط. أما الوسائل التي وضعت موضع العمل فهي من النوع الذي سبق وأشرنا إليه: الموسيقى والغناء والرقص والطقوس التطهيرية. وقد استعملت أحياناً بطريقة أكثر مباشرة واستخدمت لإثارة الصدمة. وقد رأى بوزانيا (Pausanias) في معبد هيراكليس (Héraclès) الكائن في طيبة (Thèbes)، حجراً من المفترض أن أثينا كان قد رماه على رأس البطل الغاضب الذي أفقده الجنون رشده ودفعه إلى قتل أبنائه. وكان يهم بقتل أمفيتريون (Amphitryon)[4]. هذا الحجر الذي أنامه وهدأه، كان يسمى حجر الصحة النفسية. أما شفاء أوريست (Oreste) فقد حصل في ظروف مختلفة بعض الشيء. فبعد مقتل أمه يصل المسكين، وهو في حال من الجنون، إلى مكان يدعى الجنيات (Maniai). توقّف هناك وقطع أحد أصابعه.

في حقبة بوزانيا (Pausanias) كان ما يزال الأصبع يصوّر بشكل حجر موضوع على أكمة صغيرة كانت تدعى قبر الإصبع (mnèma Dactulou]. وفي هذا المكان الذي أطلق عليه اسم الدواء وجد السيطرة

(3) Odys, XXIII, 13.
(4) PAUSANIAS, IX, 11, 2.

على الذات. ويضيف بوزانيا التدقيق التالي: إن الجنيات التي استحوذت على أوريست كانت تظهر له سوداء طوال الفترة التي جعلته فيها خارج ذاته؛ ولكنها ظهرت بيضاء بعد ما قطع أصبعه وعاد صحيح العقل[5]. هذه اللعبة نفسها، المتناقضة بين الرجس والتطهر، الاستحواذ والشفاء، الجنون والصحة، تظهر حتى في الزخرفة التي كان يعمل فيها العرّاف ميلمبوس (Mélampous) عندما هدأ بواسطة طقوس سرية من روع بنات برويتوس (Proitos) المدفونات في أحد الأقبية: فمن جهة أولى تسيل مياه نهر الرجس ناقلة لكل مخلوق حي المرض والموت؛ ومن جهة أخرى يسيل نبع الوسوس (Alussos) الذي تشفي مياهه الناجعة المسعورين. وكل الذين يستحوذ عليهم جنون الانفلات[6]. ولكن عبر تعريفه هكذا بشكل متناقض مع الجنون الذي هو في الوقت نفسه رجس، فإن توازن السيطرة على الذات سيتلوّن في المناخ الديني للطوائف، بشيء من التقشف. وبما أنها فضيلة التهي والامتناع فهي تقوم على الابتعاد عن الشر وتحاشي كل رجس: هذا لا يعني فقط رفض إغراءات الجريمة التي يمكن أن يثيرها فينا شيطان شرير، وإنما البقاء أنقياء من العلاقة الجنسية، وكبح نوازع الحب وكل الشهوات المرتبطة بالجسد، والتدرب بواسطة الاختبارات الملحوظة في «طريق الحياة» المُساري، على قدرة السيطرة على الذات وقهر الذات. إن السيطرة على الذات إذا لم تكن تنطوي على ازدواجية، فهي تخلق على الأقل توتراً في داخل الإنسان، بين عنصرين متناقضين: العنصر الخاص بمركز الأهواء أي الانفعال والتأثر والشغف (وهي المواضيع المفضلة في الشعر الغنائي)، والعنصر الخاص بالحذر المتبصر وبالحساب العقلاني

(5) ID., VIII, 34, 1 sq.
(6) ID., VIII, 16, 6 sq., et 19, 2-3.

(اللذين يمجدهما الشعراء الحكميون). هذه القدرات الروحية ليست في المستوى نفسه. فمركز الأهواء مصنوع للطاعة والخضوع. والشفاء من الجنون، كما الوقاية منه، يستخدم وسائل تسمح «بإقناع» مركز الأهواء ويجعله نظامياً، ومطيعاً للقيادة، لكي لا يعرف أبداً إغراء القيام بالتمرد والمطالبة بالتفوّق الذي يسلم الروح للفوضى. هذه التقنيات تشكل علماً لا يؤثر على المستوى الفردي وحسب. فهو يحقق عندهم الصحة والتوازن ويجعل نفسهم «عفيفة» وتُبقي الجزء المصنوع لكي يطيع خاضعاً؛ ولكنه يكتسب فوراً فضيلة اجتماعية ووظيفة سياسية: فالأمراض التي تعاني منها الجماعة، هي بالتحديد تطرّف الأثرياء، والروح الأنقلابية لدى «الأشرار». إن السيطرة على الذات تحقق، عبر إلغاء النزعتين، مدينة منسجمة ومتوافقة، حيث الأغنياء المقتنعون بما يملكون، يعطون الفقراء ما يفيض عنهم ـ وحيث الشعب الرافض للتمرد، يقبل بالخضوع إلى الذين هم أفضل منه ولهم الحق بأن يملكوا أكثر منه. هذه الاهتمامات ذات الصفة السياسية أمكنها ألا تكون غريبة عن ذهنية بعض الطوائف: ففي معبد «Demeter» في برغام (Pergame) حيث كانت العبادة التي تحتفل بها أخوية دينية، تتضمن تلاوة أناشيد أورفية (كما كان يفعل الليكوميديسون في أثينا)، نجد إلى جانب الآلهة الأولمبية والألوسية (Eleusis) سلسلة من الآلهة الأورفية التي تجسد أفكاراً مجردة؛ من بينها زوجان هما: الفضيلة والسيطرة على الذات، وكذلك الثقة والتماسك(7). يستحق هذا الجمع أن نشدد عليه. فعند «theognis» إقترنت الثقة إقتراناً كاملاً بالسيطرة

---

(7) Cf. W.K. C. GUTHRIE, Orphée et la religion grecque. Etude sur la pensée orphique , Paris, 1956, p. 228 sq; H. USENER, Götternamen. Versuch einer Lehre von der Religiösen Begriffs-bildung, Bonn, 1896, p. 368.
(8) THEOGNIS. 1137« 38.

على الذات» . إن الأمر يتعلق بفكرة اجتماعية وسياسية على نفس مستوى التماسك الذي تشكل جانبه الذاتي : فالثقة التي يظهرها المواطنون إزاء بعضهم البعض ، هي التعبير الداخلي والمقابل النفساني للتوافق الاجتماعي . وفي النفس كما في المدينة ، إن قوة الثقة هي التي تترك العناصر الدنيا تقتنع بضرورة الطاعة إلى الذين يتحملون عبء القيادة ، ويقبلون الخضوع إلى نظام يبقيهم في وظيفتهم الدنيا .

إلا أن السيطرة على الذات اكتسبت في الاجمال معنى خلقياً وسياسياً عندماً خارج الملل الدينية. وحصل انشقاق مبكر جداً بين تيارين فكريين ذات توجهين مختلفين؛ الأول يهتم بخلاص الفرد، والآخر يهتم بخلاص المدينة؛ من جهة أولى، بمجموعات دينية على هامش الجماعة، منطوية على نفسها سعياً وراء الطهارة؛ ومن جهة ثانية، أوساط منخرطة مباشرة في الحياة السياسية، بمواجهة القضايا التي يطرحها انقسام الدولة، تستخدم أفكاراً تقليدية مثل فكرة السيطرة على الذات لكي تمنحها شكلاً وضعياً وليس دينياً مع محتوى سياسي جديد.

إن فكرة السيطرة على الذات سبق وظهرت في مؤسسة مثل مؤسسة التحفظ الاسبرطي، مع سمة اجتماعية أساساً. فهي تصرف منضبط ومنظم ومطبوع «بالاعتدال»، يقتضي بالشاب أن يراعيه في جميع الظروف: اعتدال في مشيته وفي نظره وفي أحاديثه، اعتدال أمام النساء وفي مواجهة الأبكار وفي الأغورا (الساحة العامة)، واعتدال إزاء الملذات والمشروب. وكزينوفون (Xénophon) يذكر هذا الاعتدال كدلالة على الوقار، عندما يقارن بتمثال عذراء، الشاب اللاسيديموني (Couros) الذي يمشي بصمت منخفض البصر. ولرفعة التصرف تفسير مؤسساتي ، فهو يظهر موقفاً خلقياً وشكلاً نفسانياً، يفرضان نفسيهما بمثابة موجبات:

فمواطن المستقبل ينبغي أن يُدرّب من أجل السيطرة على أهوائه وانفعالاته وغرائزه (فالتحفظ اللاسيديموني مخصص تحديداً لاختبار هذه السلطة للسيطرة على الذات). وهكذا يخضع مبدأ السيطرة على الذات كل فرد إلى نموذج عام يتفق مع الصورة التي تكونها المدينة عن «الإنسان السياسي» في علاقته مع الغير. ونتيجة لاعتدال المواطن في تصرفاته، فإنه يبتعد عن اللامبالاة وعن الابتذال الساخر الخاص بالعامة كما عن التسامح الفوقي والعجرفة المتعالية للارستوقراطيين. فالاسلوب الجديد للعلاقات الإنسانية يخضع لنفس قواعد الرقابة والتوازن والاعتدال، التي تعبر عنها أقوال مأثورة مثل «إعرف نفسك». «لا إفراط في شيء» «والتصرف المعتدل هو الأفضل». كان دور الحكماء في حكمهم وقصائدهم، استخلاص القيم التي كانت تبقى إلى حد ما ضمنية في سلوك المواطن وحياته الاجتماعية، والتعبير عنها شفهياً ولكن جهدهم الفكري لم يؤدِ فقط إلى صياغة إدراكية؛ وإنما حدد موقع القضية الخلقية في إطارها السياسي العام، وربطها بتطور الحياة العامة. ونتيجة لانخراطهم في النضالات المدنية، واهتمامهم في وضع حدٍّ لها بعملهم التشريعي وكذلك بفعل وضع اجتماعي واقعي في إطار تاريخي مطبوع بصراع القوى والمواجهة بين المجموعات أعدّ الحكماء علم الأخلاق الخاص بهم وحددوا بطريقة وضعية الشروط التي تسمح بإقامة النظام في عالم المدينة.

لكي نفهم ما هي الحقائق الاجتماعية التي يتضمنها مثال السيطرة على الذات وكيف تندرج في الملموس مفاهيم مثل الاعتدال والثقة والتماسك والانسجام، ينبغي الرجوع إلى الإصلاحات المؤسساتية مثل إصلاحات سولون (Solon). فهي تحفظ مكاناً للمساواة التي تظهر أنها أحد أسس التصور الجديد للنظام. ودون مساواة لا وجود للمدينة لعدم وجود روح

الجماعة. ويقول سولون «إن المساواة لا يمكن أن تولّد الحرب». ولكن المقصود هي - المساواة التسلسلية - أو كما سيقول اليونانيون، مساواة هندسية وليست حسابية؛ والمفهوم الجوهري هو في الواقع مفهوم «التناسب». إن المدينة تشكل كلاً منظماً، عالماً، يتحوّل إلى عالم منسجم إذا كان كل واحد من أعضائه في مكانه وكان يملك حصته من السلطة التي تعود له نتيجة لقدرته الخاصة. يقول سولون «لقد أعطيت الديموس مقداراً من السلطة يفيه حقه دون زيادة أو نقصان». لم يكن إذن ثمة حق متساوٍ في الوظائف، فالمراكز الأعلى كانت محفوظة للأفضل بينهم، ولا حق متساوٍ في الملكية العقارية: فقد رفض سولون تقسيماً للأراضي كان سيعطي الجميع حصة متساوية من الأراضي الخصبة في الوطن». أين توجد إذن المساواة؟ إنها تكمن في القانون المحدّد والذي يطبّق على جميع المواطنين الذين يمكنهم جميعاً أن يكونوا أعضاء في المحاكم أو في المجلس. فيما سبق كانت «الكبرياء» و «قلوب الأثرياء القاسية» هي التي تنظم العلاقات الاجتماعية. كما أن سولون كان أول من رفض الخضوع، ورفض «الاقتناع». أما الآن فإن القاعدة العليا هي التي تحدد نظام توزيع الحقوق، إنها القوانين المكتوبة التي حلت محل اختبار القوة الذي كان ينتصر فيه الأقوياء دوماً ويفرضون قواعد عدالتهم وحاجتهم للتوازن. فالتوافق هو انسجام يتم الحصول عليه بواسطة نِسَب دقيقة، إلى حد أن سولون أعطاها شكلاً شبه عددي: إن الطبقات الأربع التي يتوزع عليها المواطنون والتي ترتبط بتدرج في الشرفية، تقوم على قياسات من الإنتاج الزراعي: خمسمئة قياس للطبقة الأعلى، ثلاثمئة للنخبة العسكرية، ومئتان لطبقة الزوجيت. وهكذا بات التوافق بين مختلف فرقاء المدينة ممكناً نتيجة لفعل الوسطاء - الطبقات الوسيطة - الذين لم يكونوا يريدون أن يروا أياً من الأطراف مسيطراً على القيادة. فالمصلح الدستوري والقانون الذي بصدده

هما بالذات التعبير عن هذه الإرادة الوسيطة، وهذا «المعدل النسبي» الذي سيعطي للمدينة نقطة توازنها.

سيستمر تطور الفكر الخلقي والتفكير السياسي في هذا الخط: فثمة محاولة مستمرة لاستبدال علاقات القوة بعلاقات من النمط «العقلاني» في جميع الميادين، عبر إقامة تنظيم مستند على الاعتدال ويهدف إلى إقامة التناسب أي إلى تحقيق «المساواة» بين مختلف أنماط التبادل التي يتكوّن منها نسيج الحياة الاجتماعية.

ثمة ملاحظة منسوبة إلى سولون (Solon) توضح معنى هذا التبدل الحاصل بفعل العقل والقانون، كما يذكر بلوتارك[9]. كان أناخارسيس (Anacharsis) يسخر من الحكيم اليوناني الذي كان يعتقد بأنه يستطيع بواسطة القوانين المكتوبة، منع الجريمة والرغبة في الامتلاك لدى مواطنيه: إن القوانين تشبه نسيج العنكبوت الذي قد يوقف الضعفاء والصغار؛ في حين أن الاغنياء والاقوياء يمزقونه. كان سولون يواجه هذه الفكرة بمثل الاتفاقات التي يراعيها الناس، لأن أحداً من الفريقين المتعاقدين ليس له مصلحة في خرقها[10]. كان المقصود إذن بالنسبة للمدينة إصدار قوانين تنظم العلاقات بين الأفراد بناء للمبادىء الوضعية نفسها ذات الفائدة المتبادلة، التي تحكم قيام العقد بين فريقين.

وكما أشار «M.E. Will»[11]. فإن إطار هذا الجهد العام للتقنين

---

(9) PLUTARQUE, Vie de Solon, 14, 5.
(10) Ibid, 5, 4-5.
(11) E. WILL, Korinthiaka. Recherches sur l'histoire et la civilisation de Corinthe des origines aux guerres médiques, Paris.1955, p. 495-502.; De l'aspect éthique de l'origine grecque de la monnaie, Revue historique, 212, 1954, p. 209 sq. Réflexions et hypothèses sur les origines du monnayage, Revue numismatique, 17, 1955, p. 5-23.

والاعتدال هو الذي يقع فيه تأسيس النقد في المعنى الدقيق للكلمة، أي نقد الدولة الذي تصدره وتضمنه المدينة ـ الدولة. وهذه الظاهرة سيكون لها النتائج الاقتصادية التي نعرفها: فهي ستكون على هذا الصعيد عامل التغيير العميق في المجتمع اليوناني عبر توجيهه في الاتجاه المركنتيلي. ولكن مؤسسة النقد اندمجت في البدء، بمعناها الاجتماعي والخلقي والثقافي في المشروع الاجمالي «للمشترعين». وهي تبرز مصادرة الامتيازات الارستوقراطية في إصدار السبائك المسكوكة لمصلحة الجماعة، ووضع يد الدولة على مصادر المعادن الثمينة واستبدال شعارات النبلاء بشعار المدينة، وهي في الوقت نفسه وسيلة لتقنين وضبط وتنظيم تبادل الأموال والخدمات بين المواطنين بواسطة تقييم عددي محدد، وربما كانت كذلك كما يوحي «M.E. Will»، محاولة للمساواة بشكل من الأشكال بين الثروات؛ عبر توزيع النقود العينية أو تغيير معدل القيمة، دون اللجوء إلى مصادرة غير مشروعة. وعلى الصعيد الفكري أحلّ النقد المعيَّر مكان الصورة القديمة، المحمّلة كلية بقدرة شعورية ومقتضيات دينية، وبثراء تصنعه المغالاة، أحلّ مفهوماً مجرداً هو القانون، وهو معيار اجتماعي للقيمة، وحيلة عقلانية تسمح بإقامة قياس مشترك بين الحقائق المختلفة، ومن هنا تمت مساواة التبادل باعتباره علاقة اجتماعية.

من الجدير بالملاحظة كذلك أن التيارين الكبيرين اللذين يتواجهان في العالم اليوناني، الأول منهما يستوحي الارستوقراطية، والثاني الروح الديمقراطية، يحتلان في إشكاليتهما، الأرضية نفسها ويعلنان انتماءهما على السواء إلى الانصاف والعدالة. إن التيار الارستوقراطي، يواجه المدينة، ضمن منظور الانسجام الخاص بسولون (Solon)، كعالم مكوّن من فرقاء مختلفين يحافظ عليهم القانون في نظام تراتبي. أما التماسك المماثل لاتفاق

متناغم، فيستند إلى علاقة من النمط الموسيقي: 2/1، 3/2 ، 4/3 .وعلى القياس الصحيح أن يمنح قدرات متفاوتة بصورة طبيعية عبر تأمين أرجحية غير مفرطة للواحدة على الأخرى. إذن ينطوي تناغم الانسجام على الاعتراف بوجود نوع من الازدواجية والتناقض بين الخير والشر وبضرورة تأمين أرجحية الأفضل على الأسوأ، في الجسم الاجتماعي كما لدى الفرد. وهذا التوجه هو الذي ينتصر في البيتاغورية(12)، وهو الذي يتحكم أيضاً بنظرية السيطرة على الذات كما سيعرضها أفلاطون في كتاب «الجمهورية» (la République)(13). فهو ليس فضيلة خاصة بأحد فرقاء الدولة، وإنما تناغم المجموع هو الذي يجعل من المدينة عالماً، يجعلها «سيدة نفسها» في المعنى الذي يقال فيه عن الفرد أنه سيد ملذاته ورغباته.ويعرّفه أفلاطون، مشبهاً إياه بالغناء المتساوق بأنه: «اتفاق حسب الطبيعة بين الأصوات الأقل جودة وأفضل الأصوات إلى حد معرفة لمن تعود القيادة في الدولة وفي الفرد». ثمة نص لأرخيتاس (Architas) رجل الدولة البيتاغوري، يجعلنا نغادر الأعالي الفلسفية لكتاب «الجمهورية»، للقبض عن قرب على المحسوس الاجتماعي. فهو يبيّن لنا ما استطاعت أن تجلبه ممارسة المبادلات التجارية وتنظيمها الضروري عن طريق العقد، لمفهوم قياس العلاقات الاجتماعية التي تقيّم بدقة، وفقاً لمبادىء المساواة النسبية ، العلاقات بين النشاطات والوظائف والخدمات والمكاسب والحقوق الخاصة بمختلف الفئات الاجتماعية. لقد كتب أرخيتاس يقول: «عندما اكتشف الحساب العقلاني وَضَعَ نهاية لحالة الجمود وخلق التماسك؛ وبذلك لم يعد ثمة رغبة في الامتلاك وتحققت المساواة ؛ وبواسطته كانت تحصل

(12) Cf. A. DELATTE, Essai sur la politique pythagoricienne, Liège et Paris, 1922.
(13) PLATON, République, IV, 430 de et sq.

التجارة في مادة التبادل التعاقدي، وبفضل ذلك يتلقى الفقراء من الأقوياء ويعطي الأغنياء للمحتاجين، وكلاهما لديها الثقة بأنهم سيحصلون بهذه الطريقة على المساواة.

. هنا ندرك بوضوح كيف أن العلاقة الاجتماعية المتمثلة في الرابطة التعاقدية، والتي لم تعد متمثلة بنظام الهيمنة والخضوع، متعبّر عن نفسها بعبارات التبادل والانعكاس. وبناء لشهادة أرسطو حول وضعية ترانت (Tarente)، فقد كان قدر أرخيتاس عملياً، المحافظة على التملك الفردي للأموال بين أيدي «الأفضل»، شرط أن يمنحوا التمتع بها لجماهير الفقراء، بشكل يجد معه كل واحد فائدته في الوضع المنظم هكذا. يعتبر دعاة الانسجام أنه تم إدخال الإنصاف في العلاقات الاجتماعية بفضل اهتداء خلقي، وتحول نفساني لدى النخبة: فبدلاً من البحث عن القوة والثروة، تمّ تكوين «الأفضل» بواسطة مذهب فلسفي يقوم على عدم تمني الحصول على المزيد، وإنما على العكس، على إعطاء الفقراء بفضل ليبرالية كريمة، هؤلاء الفقراء الذين يكون من المستحيل عليهم مادياً تمني الحصول على المزيد[14]. وهكذا تمت المحافظة على الطبقات السفلى في الوضع الأدنى الذي يناسبها، دون أن تتعرض مع ذلك لأي ظلم. تبقى العدالة التي تحققت متناسبة مع الجدارة.

وقد ذهب التيار الديمقراطي أبعد من ذلك؛ فهو يعرّف جميع المواطنين، بحد ذاتهم، دون اعتبار لثروتهم أو قوتهم باعتبارهم «متساوين» يتمتعون بنفس حقوق المشاركة في كل مظاهر الحياة العامة. ذلك هو مثال المشاركة

(14) ARISTOTE, Politique, II, 1267 b.

في السلطة الذي يواجه المساواة تحت شكل العلاقة الأكثر بساطة: 1 / 1.
إن «القياس العادل» الوحيد القادر على توفيق العلاقات بين المواطنين هو المساواة التامة والكاملة. لم يعد المقصود عندها كما في السابق، إيجاد السلّم الذي يجعل السلطات تتناسب والجدارة، والذي يحقق بين العناصر المختلفة وحتى المتنافرة، توافقاً متناغماً؛ وإنما المساواة بدقة بين الجميع في ما يتعلق بالمشاركة في القيادة والوصول إلى رتبة الحكام، وإخفاء كل الفوارق التي تخلق التناقض بين مختلف فرقاء المدينة، وتوحيدهم بواسطة الدمج والمزج، حتى لا يعود يميّز بينهم شيء على الصعيد السياسي. هذا الغرض هو الذي حققته إصلاحات كليستين (Clisthène)؛ فقد أقامت نظاماً سياسياً إجمالياً، يظهر في انسجامه ووضوح خصائصه وروحه الإيجابية تماماً، على أنه حل لمشكلة هي: أي قانون ينبغي أن ينظم المدينة لكي تكون واحدة في تعدد مواطنيها، ولكي يكونوا متساوين في تنوعهم الضروري؟.

خلال الحقبة السابقة لكليستين والتي تمتد من عهد سولون (Solon) إلى مرحلة الطغيان ثم حتى سقوط حكم البيسيستراتيد (Pisistratides) هيمن على التاريخ الأثيني نزاع «الأحزاب» الثلاثة ،التي تواجهت فيما بينها، في صراعها من أجل السلطة. ماذا تمثل هذه الأحزاب؟ إنها تعبّر عن مجموعة معقدة من الحقائق الاجتماعية التي لا تغطيها بدقة فئاتنا السياسية والاقتصادية. فهي تبرز أولاً حالات من التضامن القبلي والاقليمي. وكل حزب يأخذ اسمه من المناطق الثلاث التي يظهر أن شبه الجزيرة اليونانية قُسّمت فيما بينها: البيدياكوا (Pédiakoi) هم سكان السهل، أي سكان المدينة من الناحية الفعلية، مع الأراضي الغنية التي تحيط بالمدينة،

والبرليان (les paraliens) يقطنون ساحل البحر؛ أما الدرياكريان (les diacriens) فهم سكان الجبل في الداخل أي الديم (الأراضي) الواقعة في الأطراف البعيدة عن المركز المديني. وترتبط بهذه التقسيمات الاقليمية، الاختلافات في نمط الحياة والنظام الاجتماعي والتوجه السياسي؛ فسكان السهل (البيدياكوا) هم ارستوقراطيون يدافعون عن امتيازاتهم ومصالحهم كملاك عقاريين، ويشكل أبناء الساحل (paraliens) الطبقة الاجتماعية الجديدة للوسطيين، التي تسعى إلى تحاشي انتصار المتطرفين؛ أما سكان الجبل (diacriens) فيشكلون الحزب الشعبي، ويتكوّنون من الفلاحين الصغار والجزارين والفحّامين، الذين لا يحتل أكثرهم مكاناً في التنظيم القبلي والذين لم يندمجوا بعد في إطار المدينة الارستوقراطية. وأخيراً تظهر هذه الأحزاب الثلاثة وكأنها مجموعات من الأنصار في خدمة العائلات الارستوقراطية الكبرى التي تتحكم خصوماتها في اللعبة السياسية.

تتابعت بين هذه الأحزاب التي تشكل «فرقاء» منفصلين ومتناقضين في الدولة، الصراعات المفتوحة والتسويات إلى أن أقام كليستين (Clisthène) «المدينة» على أساس جديد[15]. فقد ألغى التنظيم القبلي القديم. وأنشأ كليستين مكان القبائل الأيونية الأربعة التي كانت تحدد الجسم الاجتماعي،

---

(15) يبدو أن أحد الحلول التي طرحت للتسوية تقوم على إسناد الأرخونتية (الحاكمية) بالتتابع الى أحد رؤساء المجموعات المتخاصمة الثلاث ، راجع حول هذه النقطة :

Benjamin D. Meritt, Greek inscription . - An early archon list, Hesperia, 8, 1939, p. 59-65; H. T. Wade Gery, Miltiades, Journal of hellenic Studies, 71, 1951, p. 212-221.

تذكّر هذه المحاولة لتوزيع السلطة بشكل متوازن بين « الأحزاب » المتجابهة ، بتلك التي أوردها أرسطو بالنسبة لحقبة سابقة ، وكانت تقضي بتعيين عشرة حكّام (archontes) يتكوّنون من خمسة أرستوقراطيين وثلاثة agroikoi واثنين من demiurgoi (دستور أثينا ، 13 ,2) .

في شبه الجزيرة اليونانية، نظاماً يقوم على عشر قبائل، تجمع كل واحدة منها كما في السابق ثلاث مجموعات، ولكنها باتت تتوزع فيما بينها منذ ذلك الحين ديم (dèmes) شبه الجزيرة اليونانية. وهكذا تقع المدينة على صعيد آخر غير صعيد علاقات العرق والروابط الدموية: فالقبائل والديم أقيمت على أساس جغرافي محض، وهي تجمع سكان الأقليم نفسه، وليس الأهالي الموحدي الدم والعشائر الذين استمروا بأشكالهم القديمة ولكنهم بقوا الآن خارج التنظيم السياسي الصرف. فضلاً عن ذلك، حققت كل واحدة من القبائل العشر التي تكوّنت حديثاً مزيج «الفرقاء» الثلاثة المختلفة، التي كانت المدينة منقسمة فيا بينها سابقاً. بالفعل كانت المجموعات الثلاث التي تتضمنها القبيلة تتوزع على الشكل التالي: ينبغي بالضرورة أن تنتمي المجموعة الأولى إلى المنطقة الساحلية، والثانية إلى الأراضي الداخلية والثالثة إلى المنطقة المدينية ومحيطها المباشر. وهكذا حققت كل قبيلة «مزيج» السكان والأقليم وأنماط النشاطات التي كانت تتشكل منها المدينة. ولو أن كليستين أقام اثنتي عشرة قبيلة بدلاً من القبائل العشر التي أنشأها، لكان، كما لاحظ أرسطو، نظّم المواطنين وفقاً للمجموعات التي كانت موجودة سابقاً (لقد كان ثمة بالفعل اثنتي عشرة مجموعة بالنسبة للقبائل الأربع القديمة). وهكذا لم يكن لينجح في توحيد كتلة المواطنين بواسطة المزج فيا بينهم[16].

إذن يستجيب التنظيم الإداري لارادة مقصودة في الدمج وفي توحيد الجسم الاجتماعي. فضلا عن ذلك، إن تقسيماً اصطناعياً للزمن المدني سمح بالمساواة التامة للقيادة بين كل المجموعات المتشابهة التي انشئت. واستمر التقويم القمري بضبط الحياة الدينية. ولكن السنة الإدارية كانت

(16) ARISTOTE, Constitution d'Athènes, 21, 4.

مقسمة إلى عشر فترات من 36 أو 37 يوماً، تخص كل واحدة من القبائل العشرة. ورفع مجلس الأربعمئة إلى خمسمئة عضو أي خمسين عضواً لكل قبيلة، بصورة تشكل معها كل قبيلة اللجنة الدائمة للمجلس دورياً خلال هذه الفترات العشر من السنة. مع كليستين، ارتبط المثال المساواتي مباشرة في الحقيقة السياسية في الوقت نفسه الذي عبر فيه عن نفسه بالمفهوم المجرد للمشاركة في السلطة؛ وأوحى بإعادة صوغ المؤسسات. وعندها كوّن عالم العلاقات الاجتماعية نظاماً متماسكاً منظماً بواسطة علاقات وارتباطات عددية تسمح للمواطنين بأن يؤكدوا «تشابههم». وبأن يقيموا فيما بينهم علاقات متساوية ومتناظرة ومتبادلة، وبأن يشكلوا مجتمعين عالماً موحداً. وتبرز المدينة كعالم متجانس، دون تراتبية ودون طبقات ودون فوارق. ولم تعد القيادة تتركز في شخصية وحيدة تقع في قمة التنظيم الاجتماعي. فقد توزعت بالتساوي من خلال نطاق الحياة العامة بكامله، في هذا الحيّز المشترك الذي تجد فيه المدينة مركزها. وتنتقل السلطة بناء لدورة منتظمة، من مجموعة إلى أخرى، ومن فرد إلى آخر، بشكل أدى إلى أن القيادة والطاعة أصبحتا التعبيرين اللذين لا ينفصلان لعلاقة قابلة للانعكاس، بدل أن يكونا متناقضين إطلاقاً. وفي ظل قانون المشاركة في السلطة اتخذ العالم الاجتماعي شكل الكون الدائري والمركز، الذي يكون فيه على المواطن، كونه مشابهاً لكل الآخرين، أن يجتاز كامل الدائرة محتلاً على التوالي جميع المواقع المتماثلة التي يتكون منها الحيّز المدني ومتخلياً عنها، وفقاً لترتيب زمني.

الفصل السابع

الأساطير المتعلقة بنشوء الكون والسلطة

في تاريخ الإنسان تفوتنا بدايات الأمور العادية. مع ذلك، إذا كان ظهور الفلسفة في اليونان يدل على انكفاء الفكر الاسطوري وعلى بدايات معرفة من النمط العقلاني، فإننا نستطيع أن نحدد تاريخ ومكان نشوء الفكر اليوناني، وتحديد حالته المدنية. ففي بداية القرن السادس في «Milet» الأيونية، دشّن رجال مثل طاليس وأناكسيماندر وأناكسيمان نموذجاً جديداً في التفكير يتعلق بالطبيعة التي اتخذوا منها غرضاً لتحقيق منظم ونزيه، أي غرضاً للتاريخ، والتي قدموا عنها لوحة إجمالية، أي نظرية. فهم يقترحون بالنسبة لأصل العالم وتكوينه والظاهرات المناخية، تفسيرات مجرّدة من كل تخيّل مسرحي لنسب الآلهة ونشأة الكون القديين: وقد امحت الآن الوجوه الكبيرة للقوى الأولية؛ ولم يعد ثمة عناصر خارقة للطبيعة كانت مغامراتها وصراعاتها ومآثرها تكوّن نسيج أساطير التكوين التي تحكي انبثاق العالم ومؤسسة النظام ؛ ولا حتى الاشارة إلى الآلهة التي كان الدين الرسمي يقرنها مع قوى الطبيعة، في المعتقدات وفي العبادة، واجتاحت الوضعية دفعة واحدة الكائن بكامله، لدى «فيزيائيي» إيونيا. فلا وجود لشيء خارج الطبيعة. فالناس والإله والعالم يكوّنون كوناً موحداً ومتجانساً وكلياً على الصعيد نفسه. وهم

مظاهر أو أجزاء للطبيعة نفسها، التي توظف في كل مكان القوى نفسها وتظهر قدرة الحياة نفسها. إن الطرق التي نشأت أو تنوعت وتنظمت بواسطتها هذه الطبيعة، يمكن الوصول إليها تماماً بواسطة الذكاء الإنساني: فالطبيعة لم تعمل «في البدء» بطريقة أخرى غير التي ما تزال تعمل بها اليوم، عندما تجفف النار ثياباً مبللة، أو عندما تتجمع الأجزاء الأكبر والمعزولة في غربال نهزه بيدنا. وبما أنه ليس ثمة سوى طبيعة واحدة، تستبعد الفكرة نفسها لما فوق الطبيعة، فليس ثمة سوى زمان واحد. كما تجرد الأصلي والأولي من جلاله ومن سرّه؛ وبات لهما البساطة المطمئنة للظاهرات المألوفة. وبالنسبة للفكر الخرافي، كانت التجربة اليومية تكتسب وضوحاً وتأخذ معنى بالنسبة للأعمال النموذجية التي انجزتها الآلهة «في الأصل». وقد انقلب قطب المقارنة عند الايونيين. فالأحداث الأولى، والقوى التي انتجت الكون باتت تدرك على صورة الوقائع التي تلاحظ اليوم وتكشف عن تفسير مماثل. لم يعد الأصلي إذن هو الذي ينير ويغيّر وجه ما هو يومي؛ إنما اليومي هو الذي يجعل الأصلي قابلاً للفهم عبر تقديم نماذج تؤدي إلى فهم كيفية تكوّن العالم وتنظيمه.

لقد بدت هذه الثورة الفكرية مفاجئة وعميقة إلى حد أنه ساد الاعتقاد بأنها غير قابلة للتفسير بتعابير السببية التاريخية: فقالوا بأعجوبة يونانية. وتخلّص العلم فجأة على الأرض الأيونية، من الخرافة، كما تتساقط القشور من عيني الأعمى. وعندما بزغ نور هذا العقل على الجميع لم يعد يكفّ عن إنارة تقدم الفكر الإنساني. وقد كتب «Burnet» يقول: «فتح الفلاسفة الأيونيون الطريق الذي لم يعد على العلم سوى اتباعه» ويضيف في مكان آخر: «من الخطأ الكامل التفتيش عن أصول العلم الأيوني في بعض التصورات الخرافية».

يتناقض مع هذا التفسير جملة وتفصيلاً، تفسير «F.M. Cornford». فهو يعتبر أن الفلسفة الأولى بقيت أقرب إلى بناء خرافي منها إلى نظرية علمية. والفيزياء الأيونية ليس لديها شيء مشترك لا في إلهامها ولا في طرائقها، مع ما نسميه نحن علماً؛ فهي تجهل بصورة خاصة كل شيء عن التجريب. وهي ليست كذلك نتاجاً لتفكير ساذج وعفوي، من قبل العقل حول الطبيعة. إنها تنقل بشكل معلمن وبمصطلحات أكثر تجريداً، مفهوم العالم الذي أعده الدين. وعلوم الكون تستعيد وتمد المواضيع الجوهرية لخرافات نشوء الكون. فهي تأتي بجواب على نمط السؤال نفسه، وهي لا تبحث كما العلوم عن قوانين الطبيعة؛ إنها تتساءل مع المعتقدات الخرافية، كيف تم وضع النظام وكيف تمكن الكون من الإنبثاق من العدم. ولم يقتبس الميليزيون (Milésiens) من أساطير التكوين، صورة للكون وحسب، وإنما اقتبسوا كذلك مادة إدراكية ورسوماً تفسيرية: فوراء «عناصر» الطبيعة تختفي الوهيات قديمة من الميتولوجيا. وعندما تحوّلت العناصر إلى الطبيعة، جرّدت مظهر الآلهة الفردية؛ ولكنها بقيت قوى نشيطة وحية، يتم الشعور بها وكأنها إلهية؛ والطبيعة عندما تعمل، تكون مضمخة تماماً بهذه الحكمة وهذه العدالة اللتين كانتا وقفاً على زوس (Zeus). كان عالم هوميروس يتنظم عبر توزيع المجالات والوظائف بين الآلهة الكبيرة: لزوس (Zeus) نور السماء الساطع، ولهاديس (Hadès) الظل المعتم، ولبوزيدون (Poseidon) العنصر السائل وللثلاثة معاً الأرض التي تعيش عليها، مع الإنسان، جميع المخلوقات الفانية الخليطة. وينظم العالم الأيوني نفسه بواسطة تقسيم المقاطعات والفصول، بين قوى أساسية تتعارض وتتوازن أو تتحد. ليس المقصود تماثل غامض. ويظهر تحليل «Cornford» صلات وثيقة بين قصيدة «هزيود» (Hésiode) وفلسفة أناكسيماندر. بالطبع؛ ما

زال أحدهما يتكلم على أجيال إلهية حيث كان الآخر قد وصف عمليات طبيعية؛ ذلك أن الثاني يرفض اللعب على التباس عبارات مثل «phuein» و«génèsis»، التي تعني في الوقت نفسه ولد وأنتج، أو ولادة وأصل. وطالما بقيت هذه المعاني المختلفة غامضة، يمكننا التعبير عن المستقبل بعبارات الاتحاد الجنسي، وفهم ظاهرة عبر تسمية أبيها وأمها، وعبر وضع شجرة نسبها. مع ذلك، فإن التنظيم العام لفكر الفيزيائي واللاهوتي يبقى هو نفسه، مهما كان الفرق بينهما مهماً. إنهما يضعان كذلك في الأصل حالة من عدم التمايز عندما لم يكن قد ظهر شيء بعد (السديم عند هزيود. . . اللا محدود عند أناكسيماندر). من هذه الوحدة الأولية انبثقت، بواسطة العزل والتمايز التدريجيين، أزواج متناقضة ـ المظلم والمضيء، الحار والبارد، الجاف والرطب، الثقيل والخفيف المرتفع والمنخفض. . ـ، ستحدد في العالم حقائق ومقاطعات مختلفة: السماء، الساطع والحار، الهواء القاتم والبارد، الأرض الجافة، البحر الرطب وهذه المتناقضات التي تكوّنت عبر انفصال الواحدة عن الأخرى، يمكن كذلك أن تتحد وتختلط لتنتج بعض الظاهرات مثل الولادة والموت لكل ما يحيا ـ النبات والحيوان والإنسان.

ولكن لم يُحفظ المخطط الإجمالي فيما هو جوهري فقط. فحتى في التفاصيل، يظهر تناظر التطورات وتوافق بعض المواضيع، استمرار التمثلات الاسطورية التي لم تفقد شيئاً من قوة إيحائها في فكر الفيزيائي[2]. فالتوالد الجنسي والبيضة الكونية والشجرة الكونية وانفصال

(2) Cf. Marcel DE CORTE, Mythe et philosophie chez Anaximandre, Laval théologique et philosophique, 14, 1958 (1960), p. 9 - 29.

الأرض والسماء المختلطة سابقاً ـ هي صور كثيرة تنعكس ضمناً خلف التفسيرات «الفيزيائية» لواحد مثل أناكسيماندر حول تكوّن العالم: لقد أفرز اللا محدود بذاراً أو جرثومة قادرة على توليد الحار والبارد؛ في وسط هذه الجرثومة يكمن البارد، وينمو الحار في قشرة من النار شبيهة بالقشرة حول الشجرة. ويأتي وقت ينفصل فيه هذا الغلاف الدائري المشتعل عن النواة التي كان ملتصقاً بها وينكسر مثل الصدفة ويتطاير في دوائر من نار هي النجوم. لقد استعملت كلمات جنينية تذكّر عندما تُعقلن بمواضيع تتعلق بالتوالد الجنسي والزواج المقدس، أي أنها مرتبطة بفكرة التوالد والتي يمكن أن تدل على كيس الجنين وقشرة البيضة وقشرة الشجرة، وبصورة أعم كل جلد يغلّف مثل الحجاب الجهاز النباتي أو الحيواني خلال نموه[3].

مع ذلك، رغم هذه التشابهات وهذا التذكر، ليس ثمة استمرارية حقيقية بين الاسطورة والفلسفة. فالفيلسوف لا يكتفي بأن يردد بكلمات الطبيعة ما عبّر عنه اللاهوتي بكلمات القدرة الإلهية. ويرتبط بتغيّر السجل واستعمال المصطلحات الدنيوية، موقف ذهني جديد ومناخ فكري مختلف. ومع الميليزيين يتخذ أصل العالم ونظامه للمرة الأولى، شكل المشكلة المطروحة صراحة، التي ينبغي الإجابة عليها دون أسرار وعلى قياس الفكر الإنساني، وبطريقة قابلة لأن تعرض وتناقش علناً أمام جميع المواطنين، على غرار مسائل الحياة الشائعة الأخرى. وهكذا تأكدت وظيفة للمعرفة متخلصة من أي اهتمام ذي صفة طقوسية. يجهل «الفيزيائيون» عن عمد عالم الدين. ولم يعد لبحثهم أي علاقة مع أصول العبادة تلك،

(3) H. G. BALDRY, Embryological analogies in presocratic cosmogony, Classical Quarterly, 26, 1932, p. 27-34.

التي بقيت المعتقدات الخرافية على صلة دائمة بها إلى حد ما، رغم استقلالها النسبي

إن نزع صفة القداسة عن المعرفة وبروز نمط من التفكير خارج الدين ليسا ظاهرتين منعزلتين وغير مفهومتين. من الناحية الشكلية، ترتبط الفلسفة مباشرة بالعالم الروحي الذي بدا لنا أنه يجدد نظام المدينة المتميّز تحديداً بعلمنة الحياة الاجتماعية وعقلنتها. ولكن تبعية الفلسفة بالنسبة لمؤسسات المدينة تظهر كذلك في محتواها. وإذا كان صحيحاً أن الميليزيين اقتبسوا من المعتقدات الخرافية، فقد حوّلوا كذلك صورة الكون بشكل عميق، ودمجوها في إطار كوني منظم، وفقاً لنموذج أكثر هندسية. وقد استعملوا، من أجل بناء علوم الكون الجديدة، المبادىء التي أعدها الفكر الخلقي والسياسي، وأسقطوا على عالم الطبيعة هذا التصور للنظام والقانون اللذين جعلا من العالم الإنساني كوناً، عبر انتصارهما في المدينة.

إن أساطير أنساب الآلهة ونشوء الكون تتضمن على غرار علوم الكون التي أعقبتها، حكايات عن التكوين تقص الانبثاق التدريجي للعالم المنظم. ولكنها شيء آخر كذلك، إنها معتقدات خرافية تتعلق بالسلطة. فهي تمجد قدرة إله يحكم الكون كله، وهي تحكي ولادته، وكفاحه وانتصاره. وفي جميع المجالات ـ الطبيعية والاجتماعية والطقوسية ـ يعتبر النظام نتاجاً لانتصار الأله السيد. وإذا لم يعد العالم عرضة للاضطراب والغموض، فذلك لأن الأله أضطر إلى خوض المعارك ضد الخصوم والمسوخ، الأمر الذي ضمن تفوقه بصورة نهائية دون أن يستطيع شيء من الآن وصاعداً أن يضعه موضع التساؤل. وهكذا تظهر قصيدة «هزيود» بمثابة نشيد لتمجيد زوس الملك. إن هزيمة الجبابرة و «Typhée» اللذين هزمهما كلاهما ابن «Cronos»، لا تأتي فقط لتتوج بناء القصيدة على غرار خاتمتها. فكل

حدث يستعيد ويختصر كل هندسة معتقدات نشوء الكون. وانتصار زوس هو في كل مرة، خلق للعالم. وقصة المعركة التي تضع في المواجهة الجيلين المتخاصمين للجبابرة والأولمبيين تذكّر بصراحة بعودة الكون إلى الحالة الأصلية المتميّزة بعدم التمايز والفوضى. إن القدرات الأولية التي زعزعتها المعارك، مثل «Gaia» و «Ouranas» و «Pontos» و «Okéanos» و «Tartaros» ، والتي تميّزت فيما سبق وتحددت مواقعها، اختلطت مجدداً. ويبدو أن «Gaia» و«Ouranos» اللذين قصّ « هزيود » حكاية انفصالهما ، يجتمعان ويتحدان مجدداً وكأنهما ينهدّان الواحد على الآخر. قد نعتقد أن العالم الجوفي ظهر إلى النور: فالكون المرئي ، بدل أن يدوّن زينته الثابتة والمنظمة فيما بين قاعدتيه الثابتتين اللتين تحدانه، الأرض في الأسفل حيث يقيم الناس، والسماء في الأعلى حيث يقيم الآلهة، استعاد مظهره السديمي البدائي[4]: هوّة مظلمة ومدوّخة، وفتحة دون قرار، ولجة حيّز دون اتجاهات تقطعها عشوائياً زوابع الهواء التي تصفر في كل اتجاه. أعاد انتصار زوس كل شيء إلى مكانه. وأرسل الجبابرة هؤلاء الجهنميين محملين بالسلاسل إلى أعماق السديم المليء بالرياح . ومنذ ذلك الحين، ستتمكن الزوابع من التحرك بشكل فوضوي في الهوّة الجوفية حيث تغرز الأرض والسماء والبحر جذورها المشتركة. وقد سدّ بوزيدون على الجبابرة الأبواب التي تقفل إلى الأبد محل إقامة الليل. ولم يعد السديم يخاطر بالخروج إلى النور لكي يغمر العالم المنظور.

إن المعركة ضد «Typhée» (مما لا ريب فيه أن الأمر يتعلق بوثيقة مدسوسة يعود تاريخها إلى نهاية القرن السابع) تستعيد مواضيع مماثلة. وقد

(4) HESIODE , Théogonie, 700- 740.

استطاع «Cornford» في صفحات مثيرة، أن يقرّب هذا الحدث من معركة «Marduk» ضد «Tiamat». فعلى غرار «تيامات» يمثل «Typhée» قوى الاضطراب والفوضى، أي العودة إلى اللاشكل والعدم. وما كان يمكن أن يحصل للعالم لو أن المسخ ذا الألف صوت ابن «Gê» و «Tartaros»، حصل على الحكم مكان زوس، على الآلهة وعلى الناس، يمكننا تصوره بسهولة: تتولد من جثته الرياح التي بدل أن تهب دوماً في الاتجاه نفسه بشكل ثابت ومنتظم (كما تفعل «notos» و «Borée» و «Zéphyr») تنقض في زوابع مجنونة عشوائياً، في اتجاهات غير متوقعة، تارة هنا وطوراً هناك. وبعد هزيمة الجبابرة وصعق «Typhée»، يستولي زوس المدفوع من الآلهة على السلطة ويجلس على عرش الخالدين؛ ثم يوزع بين الأولمبيين الأعباء والأمجاد. وبالطريقة نفسها يقوم «Marduk» الذي أعلن ملكاً للآلهة، بقتل «تيامات» وقطع جثته إلى نصفين ويرمي في الهواء أحد النصفين الذي كوّن السماء؛ وعندها ضبط مكان النجوم وحركتها وحدّد السنة والأشهر ونظّم الزمان والمكان وخلق النوع البشري وقسّم الامتيازات والمصائر.

هذا التشابه بين نسب الآلهة اليونانية وأسطورة الخلق البابلية ليس مجرد صدفة. إن الفرضية التي صاغها «Cornford» عن اقتباس ما تأكدت لا بل دققت وأكملت بالاكتشاف الأخير لسلسلة مزدوجة من الوثائق: من جهة الألواح الفينيقية في رأس شمرا (بداية القرن الرابع عشر ق.م.)، ومن جهة أخرى النصوص الحثية بالخط المسماري التي تستعيد اسطورة حورية من القرن الخامس عشر. وإن الانبعاث المتزامن تقريباً لهاتين المجموعتين من القصائد كشف سلسلة من التوافقات الجديدة التي تفسر وجود تفاصيل في نسيج الحكاية الهزيودية منقولة من أماكنها وغير

مفهومة. وهكذا فإن قضية التأثيرات المشرقية على المعتقدات اليونانية حول التكوين ومداها وحدودها، وحول طرق وتواريخ تسربها تطرح بطريقة محددة ومتينة.

إن مواضيع التكوين تبقى في هذه الأساطير المشرقية، كما في أساطير اليونان التي قدمت لها النموذج مندمجة في ملحمة ملكية واسعة تتجابه فيها الأجيال المتعاقبة من الآلهة والقوى المقدسة المختلفة من أجل السيطرة على العالم. وإن إقامة السلطة السيدة ووضع أسس النظام يظهران باعتبارهما المظهرين اللذين لا ينفصلان للدراما الألهية، والرهان للصراع نفسه وثمرة الانتصار نفسه. هذه السمة العامة تبرز تبعية الحكاية الاسطورية بالنسبة للطقوس الملكية التي شكلت في البدء أحد عناصرها، والتي تكوّن مرافقتها الشفهية. فقصيدة الخلق البابلية (l'Enuma elis) كانت تنشد كل سنة في اليوم الرابع من العيد الملكي للخلق، في رأس السنة الذي كان يقع في شهر نيسان في بابل. في هذا التاريخ، كان مفترضاً أن الزمن أكمل دورته: وكان العالم يعود إلى نقطة البدء. إنها فترة حرجة وضع فيها النظام بكامله موضع التساؤل. وخلال العيد، كان الملك يقوم بتمثيل معركة طقوسية ضد التنين. وبذلك كان يكرر كل سنة المأثرة التي أنجزها «مردوك» ضد «تيامت» عند نشوء العالم. كان لاختبار الملك وانتصاره معنى مزدوج: ففي الوقت نفسه الذي كانا يؤكدان فيه قدرة السلطة الملكية، كانت تتخذ قيمة إعادة الخلق للنظام الكوني والفصلي والاجتماعي. وبفضل الفضيلة الدينية للملك، كان تنظيم الكون يتجدد ويستمر في دورة زمنية جديدة بعد حقبة من الأزمة.

ومن خلال الطقوس والمعتقدات البابلية يتم التعبير عن تصور خاص لعلاقات السلطة والنظام. والملك لا يهيمن فقط على التراتبية الاجتماعية

وإنما يتدخل كذلك في مسيرة الظاهرات الطبيعية. كما أن تنظيم المكان وخلق الزمان وضبط الدورة الفصلية تبدو جميعها مندمجة في النشاط الملكي؛ إنها مظاهر من وظيفة السلطة. وبما أن الطبيعة والمجتمع ما زالا مندمجين، فإن النظام في جميع أشكاله وكافة ميادينه، موضوع تحت سلطة السيد. فهو لم يدرك بعد، لا في المجموعة البشرية ولا في الكون، بطريقة مجردة في حد ذاته ومن أجل ذاته. وهو بحاجة لأن يقوم لكي يوجد، وأن يحافظ عليه لكي يستمر، وهو يفترض دوماً عنصراً منظماً، وقدرة خالقة قادرة على ترقيته. ففي إطار هذا الفكر الخرافي لا يمكننا أن نتصور نطاقاً مستقلاً عن الطبيعة أو قانوناً للتنظيم متأصلاً في الكون.

وفي اليونان لا تنتظم اسطورة هزيود وحدها في إطارها العام، وفقاً للمنظور نفسه. وإنما كذلك أساطير نشوء الكون الأكثر تأخراً والأكثر تطوراً مثل اسطورة «phérécyde» السيروسي، الذي يصنفه ارسطو من بين اللاهوتيين الذين عرفوا كيف يمزجون بين الفلسفة والمعتقدات الخرافية. وإن «Phérécyde» المعاصر لأناكسيماندر، إذا كان قد حافظ على وجوه الآلهة التقليدية الكبيرة فقد حوّل أسماءها بلعبة الكلمات الاشتقاقية ليوحي بجانب القوة الطبيعية أو ليشدد عليه. وهكذا «Cronos» أصبح «Chronos» أي الزمن؛ و«Rhea» أصبح «Rè» الذي يذكّر بالتدفق والسيلان؛ و«Zeus» سمي «Zas» ربما للتعبير عن قوة القدرة. ولكن المعتقد الخرافي يبقى مركزاً على موضوع الصراع من أجل ملكية الكون. وبمقدار ما نستطيع الحكم من خلال المقاطع التي وصلتنا فإن «Phérécyde» يحكي قصة معركة «Cronos» ضد «Ophion» وصدام سلاحيهما، وسقوط المغلوب في المحيط، وحكم «Cronos» في ملء السماء؛ ثم يتدخل هجوم زوس واستيلاءه على السلطة واتحاده العلني مع

«Chtoniè» بواسطة أو بمساعدة إلهة الحب (Eros). وخلال الزواج المقدس لزوس الملك مع الآلهة الجوفية حصل انبثاق العالم المنظور في حين حدد للمرة الأولى نموذج الطقس الزواجي الكاشف. وبفضل هذا الزواج تمّ تحول «Chtoniè» القاتمة. كانت قد غطت نفسها بالحجاب الذي نسجه وطرّزه لها زوس مظهراً فيه رسم البحار وشكل القارات. وبقبولها الهدية التي قدمها لها زوس، كشهادة على امتيازه الجديد، أصبحت الآلهة الغامضة الجوفية الأرض المنظورة. عندها كان زوس ينسب إلى الآلهة المختلفة حصصها وإقطاعاتها محدداً لكل واحد منها الحصة التي تعود إليه من الكون. وكان يرسل إلى الجحيم قدرات الفوضى والمغالاة تحت حراسة الرياح والعواصف.

إن مسألة التكوين في المعنى الدقيق للكلمة، إذا لم تبق إذن في قصائد نسب الآلهة بشكل ضمني كامل فهي على الأقل في مركز ثانوي. فالاسطورة لا تتساءل كيف ظهر العالم المنظم من السديم؛ فهي تجيب على السؤال من هو الإله السيد؟ من الذي حصل على حق حكم العالم؟ وفي هذا المعنى تكون وظيفة الاسطورة هي إقامة تمييز ومسافة معينة بين ما هو أول من الناحية الزمنية وما هو أول من ناحية السلطة، بين المبدأ الذي يكون في أصل العالم من الناحية التاريخية والمبدأ الذي يحكم نظامه الحالي. فالاسطورة تتشكل ضمن هذه المسافة؛ وهي الغرض نفسه لحكايتها معيدة، من خلال تتابع الأجيال الالهية. رسم تناسخ السلطة، إلى أن يأتي الوقت الذي يضع فيه التفوق النهائي هذه المرة، حداً للاعداد المأساوي للسلطة. تقتضي الإشارة إلى أن كلمة «القيادة» التي ستنجح في مهمتها في الفكر الفلسفي لا تنتمي إلى المصطلح السياسي في الاسطورة[5]. وذلك

---

5 ـ عند هزيود، استخدمت القيادة وفقاً لقيمة زمنية وحسب.

ليس فقط لأن الاسطورة بقيت متعلقة بتعابير أكثر «ملكية» تحديداً، وإنما كذلك لأن كلمة « القيادة » تلغي هذه المسافة التي تقوم عليها الأسطورة، عبر الإشارة دون تمييز إلى الأصل في سلسلة زمنية وإلى أولوية التراتب الاجتماعي. عندما تبنى أناكسيماندر هذه الكلمة عبر إعطائها للمرة الأولى معناها الفلسفي الأولي ، فإن هذا التجديد لن يسجل فقط رفض الفيلسوف للمصطلحات « الملكية » الخاصة بالمعتقدات الخرافية ، وسيعبر كذلك عن إرادته في تقريب ما يفصله بالضرورة اللاهوتييون ، وفي توحيد ما هو أول تاريخياً قدر المستطاع ، ذلك الذي تكونت منه الأشياء وذلك الذي يسيطر على الكون ويحكمه . بالنسبة للفيزيائي لم يعد ممكناً تأسيس نظام العالم فعلياً في لحظة معينة بفضل عنصر وحيد : فالقانون الكبير الملازم للطبيعة والذي ينظم الكون ينبغي أن يكون حاضراً بشكل من الأشكال في العنصر الأصلي الذي خرج منه العالم رويداً رويداً . وعندما تكلم أرسطو عن الشعراء « واللاهوتيين » القدامى ، لاحظ في كتابه « الميتافيزيقا » أنها ليست القوى الأصلية Nux ، Okéanos ، Chaos ، Ouranos ، وإنما آت متأخر أي زوس هو الذي مارس بالنسبة لهم القيادة والملكية على العالم (6) . وعلى العكس يطرح أناكسيماندر أنه ليس ثمة ما هو قيادة بالنسبة للامحدود (بما أن هذا اللا محدود كان موجوداً دوماً) ولكن اللا محدود هو قيادة بالنسبة لكل الباقي وهو الذي يغلف ويحكم كل شيء(7) .

لنحاول إذن تعريف السمات الكبيرة للإطار الذي ترسم فيه الأساطير اليونانية صورة العالم.

1 ـ الكون هو تراتب قدرات . وبما أنه شبيه في بنيته بالمجتمع البشري لا يمكن وضع شكل صحيح له بواسطة مصوّر مكاني، ولا وصفه بتعابير

---

(6) ARISTOTE, Métaphysique, 1091 a, 33- b 7.
(7) Physique, 203 b 7.

الوضع والمسافة والحركة ويعبر نظامه المعقد والدقيق عن علاقات بين عناصر معينة؛ فهو يتشكل عبر علاقات القوى ومراتب التقدم والسلطة والجدارة وروابط السيطرة والخضوع. هذه الوجوه المكانية ـ المستويات الكونية واتجاهات المكان ـ تعبر عن فوارق في الوظيفة والقيمة والرتبة أكثر مما تعبّر عن خصائص هندسية.

2 ـ هذا النظام لم يستخرج بشكل ضروري بواسطة اللعبة الديناميكية للعناصر المكوّنة للكون، وقد تم تأسيسه بطريقة دراماتيكية بواسطة صنيع أحد العناصر.

3 ـ تهيمن على العالم القدرة الإستثنائية لهذا العنصر الذي يظهر فريداً ومتميزاً، على صعيد عالٍ بالنسبة للآلهة الأخرى: فتسقطه المعتقدات الخرافية سيداً على قمة البناء الكوني؛ وملكيته هي التي تحفظ التوازن بين القوى المكوّنة للكون، وهي التي تحدد لكل قوة مكانها في التراتب، وتعيّن صلاحياتها وامتيازاتها وحصتها في المجد.

هذه الخصائص الثلاث تكون متضامنة فهي تعطي الحكاية الاسطورية تماسكها ومنطقها الخاص. وتبرز كذلك صلتها في اليونان كما في المشرق مع هذا التصور للسلطة التي تلحق بالملك نظام الفصول والظاهرات المناخية وخصوبة الأرض والماشية والنساء. إن صورة الملك سيد الزمن وصانع المطر وموزع الثروات الطبيعية ـ هذه الصورة التي تمكنت في الحقبة الميسينية أن تعبّر عن الحقائق الاجتماعية وتستجيب للممارسات الطقوسية ـ تظهر أيضاً في بعض مقاطع هوميروس وهزيود[8]، وفي أساطير مثل اسطورتي «Salmoneus» أو «Eaque». ولكن لم يعد الأمر يتعلق في

---

(8) HOMERE, Odysée, XIX, 109; HESIODE, Travaux, 225 et sq.

العالم اليوناني سوى بمخلفات. فبعد انهيار الملكية الميسينية عندما اختفى نظام القصور وانتهت شخصية الملك، لم يبق من الطقوس الملكية سوى آثار ضاع معناها. وامحت ذكرى الملك الذي يعيد خلق نظام العالم دورياً، ولم تعد تظهر كذلك بوضوح الصلة بين المآثر الأسطورية المنسوبة إلى ملك معين وتنظيم الظاهرات الطبيعية. وهكذا ساهم انفجار السلطة وتحديد القدرة الملكية في فصل المعتقدات الخرافية عن الطقوس حيث كانت تتجلد أصلاً. وعندما تتحرر الحكاية من الممارسات الشعائرية التي كانت تشكل أولاً شرحها الشفهي، يمكن أن تكسب صفة أكثر تجرداً وأكثر استقلالاً. ويمكنها أن تهيء وأن تستبق من بعض النواحي عمل الفيلسوف. فحتى عند «هزيود»، كان النظام الكوني يظهر في بعض المقاطع منفصلاً عن الوظيفة الملكية، ومتخلصاً من أي ارتباط مع الشعائر. وهكذا تطرح مسألة التكوين عنده بطريقة أكثر استقلالية. ولم يعد يوصف انبثاق العالم بتعابير المآثر، وإنما كعملية تولّد بواسطة القوى التي يذكّر اسمها بصورة مباشرة بحقائق فيزيائية: السماء والأرض والبحر والنور والليل، الخ. لقد أشير في هذا الخصوص إلى النزعة «الطبيعية» في بداية قصيدة «هزيود» (الأبيات 116 إلى 133) التي تتناقض مع بقية القصيدة. ولكن ما تتضمنه وربما كان ذو مغزى أكبر، هو هذه المحاولة الأولى لوصف تكوين الكون بناء لقانون التطور العفوي، وهنا كان بالتحديد فشله. وعلى الرغم من جهد التحديد الادراكي الذي يظهر في فكر «هزيود»، فإنه يبقى أسير إطاره الأسطوري. إن «Ouranos» و «Gaia» و «Pontos» هي بالتحديد حقائق فيزيائية في مظهرها الملموس بمثابة السماء والأرض والبحر، ولكنها في الوقت نفسه آلهة تتحرك وتتوحد وتتوالد على غرار الناس. وبما أن الفكر يؤثر على مستويين، فإنه يضبط الظاهرة نفسها مثل الفصل بين

لأرض والمياه باعتباره في آن واحد، واقعة طبيعية في العالم المنظور وولادة
لهيـة في زمان أولي. ولكي يقطع مع المصطلح والمنطق الخـرافيين، كـان
نزيود في حاجة إلى تصـور إجمالي قـادر على الحلول عـلى الصورة الخـرافية
تراتب القوى التي يسيطر عليها سلطان معيّن. وما كان بحاجة إليه هو أن
نمكن من تمثل عالم خاضع للقانون،وكونٍ يمكن أن ينظّم عبر فرض نـظام
لساواة أمام القانون على جميع فرقائـه، يكون قـائماً عـلى التوازن والتبـادل
التناظر.

المراجع :

BIBLIOGRAPHIE

Sur les origines de la pensée grecque et les débuts de la réflexion philosophique cf. John Burnet, *Early greek philosophy*, 3e éd., Londres, 1920, trad. française : *L'Aurore de la philosophie grecque*, Paris, 1919 ; F. M. Cornford, *From religion to philosophy. A Study in the origins of western speculation*, London, 1912, et *Principium sapientiae. The origins of greek philosophical thought*, Cambridge, 1952 ; H. Frankel, *Dichtung und Philosophie des frühens Griechentums*, New York, 1951, et *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, Munchen, 1955 ; L. Gernet, Les origines de la philosophie, *Bulletin de l'Enseignement public du Maroc*, 183, 1945, p. 9 sq ; O. Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides*, Basel, 1945 ; W. R. C. Guthrie, *In the beginning. Some greek views on the origins of life and the early state of man*, London, 1957 ; W. Jaeger, *The theology of the early greek philosophers*, Oxford, 1947 ; G. S. Kirk et J. E. Raven, *The presocratic philosophers. A critical history with a selection of texts*, Cambridge, 1957 ; W. Nestle, *Vom mythos zum logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Stuttgart, 1940 ; R. B. Onians, *The origins of european thought about the body, the mind, the soul, the world, time and fate*, Cambridge, 1951 ; P.-M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée*

grecque. Introduction historique à une étude de la philosophie platonicienne, Paris, 1934, 2e éd., 1948; B. SNELL, *Die Entdeckung des Geistes. Studien Zur Entstehung des europaischen Denke. s bei den Griechen*, 2e éd., Hambourg, 1948 ; G. THOMSON, *Studies in ancient greek society*, II, *The first Philosophers*, London, 1955, et From religion to philosophy, *Journal of Hellenic Studies*, 73, 1953, p. 77-84 ; J.-P. VERNANT, Du mythe à la raison. La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque, *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, 1957, p. 183-206.

Sur les rapports entre théogonies grecques et orientales, cf. R. D. BARNETT, The Epic of Kumarbi and the Theogony of Hesiod, *Journal of hellenic studies*, 65, 1945, p. 100-1 ; J. DUCHEMIN, Sources grecques et orientales de la Théogonie d'Hésiode, *L'information littéraire*, 1952, p. 146-151 ; R. DUSSAUD, Antécédents orientaux à la Théogonie d'Hésiode, *Mélanges Grégoire*, 1, 1949, p. 226-231 ; O. EISSFELDT, Phönikische und Griechische Kosmogonie, in *Eléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, Paris, 1960, p. 1-55 ; E. O. FORRER, Eine Geschichte des Götterkönigtums aus dem Hatti-Reiche, *Mélanges Fr. Cumont*, 1936, p. 687-713 ; H. G. GÜTERBOCK, The hittite version of the hurrian Kumarpi myths : Oriental Forerunners of Hesiod, *American Journal of archaeology*, 52, 1948, p. 123-34 ; H. SCHWABE, Die griechischen Theogonien und der Orient, *Eléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, p. 39-56 ; F. VIAN, Le mythe de Typhée et le problème de ses origines orientales, *ibid.*, p. 17-37, et Influences orientales et survivances indo-européennes dans la Théogonie d'Hésiode, *Revue de la Franco-ancienne*, 126, 1956, p. 329-36 ; S. WIKANDER, Histoire des Ouranides, *Cahiers du Sud*, 1952, 314, p. 9-17. On trouvera les textes orientaux, édités par J. B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern texts relating to the Old Testament*, 2e éd., Princeton, 1955.

الفصل الثامن

الصورة الجديدة للعالم

لكي نقيس مدى اتساع الثورة الفكرية التي حققها الميليزيون، ينبغي أن يستند التحليل أساساً على عمل أناكسيماندر. إن كتابه الخاص بالمآثر يعطينا لمحة أكمل أو أقل إيجازاً من نظريات طاليس (Thalès) وأناكسيمان (Anaxémène). أكثر من ذلك، لم يدخل أناكسيماندر بصورة خاصة في مصطلحاته كلمة بأهمية القيادة وحسب، وإنما باختياره الكتابة نثراً، انجز القطيعة مع الاسلوب الشعري للقصائد القديمة ودشن النوع الأدبي الجديد الخاص بالتاريخ الطبيعي. وأخيراً كان هو الذي عبر بكثير من الدقة عن الصور الكونية الجديدة التي ستطبع بصورة عميقة ودائمة التصور اليوناني للكون.

هذه الصورة بقيت وراثية. فعلى غرار الطبيعة (Phusis) والأصل (génèsis) حافظت القيادة (arché) على قيمتها الزمنية: الأصل والمصدر. يبحث الفيزيائيون كيف تكوّن العمل وبأي طريقة. ولكن إعادة البناء الوراثية هذه تفسر تكوّن نظام يجد نفسه الآن مسقطاً في إطار مكاني. ثمة نقطة هنا ينبغي التشديد عليها بقوة. إن الدين الميليزي حيال علم الفلك البابلي أمر لا جدال فيه. فقد اقتبسوا منه الرصد والطرائف التي سمحت لطاليس، حسب الأسطورة، بأن يتنبأ بحدوث كسوف؛ وهو مدين بذلك

أيضاً لأدوات مثل المزولة كان أناكسيماندر قد أتى بها إلى اسبرطه. ويتبين أن استعادة الصلات مع الشرق كانت ذات أهمية حاسمة هذه المرة بالنسبة لانطلاق العلوم اليونانية التي مثلت فيها الاهتمامات الفلكية دوراً كبيراً في تلك المرحلة. ومع ذلك استقر علم الفلك اليوناني دفعة واحدة، بسبب مظهره الهندسي وليس الحسابي وبسبب صفته الدنيوية المتحررة من أي دين نجمي، على صعيد آخر غير صعيد العلم اليوناني الذي يستوحيه. فالأيونيون يحددون موقع النظام الكوني في الفضاء؛ ويتمثلون تنظيم الكون وكذلك مواقعَ النجوم ومسافاتها وأحجامها وحركاتها بناء لصور هندسية. وكما كانوا يرسمون على خارطة، مصور الأرض بكاملها، واضعين تحت أنظار الجميع شكل العالم المأهول، مع بلدانه وبحاره وأنهاره، كانوا يبنون نماذج آلية للكون، مثل تلك الكرة التي يعتبر البعض أن أناكسيماندر كان هو الذي صنعها. وهكذا، بعرضهم للكون أمام أعين الجميع، جعلوا منه مشهداً في المعنى الكامل للكلمة.

إن إضفاء الهندسة على العالم الفيزيائي أدى إلى إعادة صوغ عامة للرسوم الكونية؛ فقد كرّس بروز شكل من الفكر ونظام للتفسير لا شبيه لهما في المعتقدات الخرافية. وعلى سبيل المثال يضع أناكسيماندر الأرض الثابتة في مركز الكون. ويضيف أنها إذا كانت تبقى مستقرة في مكانها دون حاجة لأي سند فذلك لأنها على مسافة متساوية من جميع نقاط الدائرة السماوية وهي ليس لديها أي سبب لتنخفض أكثر مما تعلو أو لتنحرف إلى هذا الجانب أكثر من ذاك. إذن يحدد أناكسيماندر موقع الكون في حيّز رياضي يتشكل من علاقات هندسية محضة. وبذلك امحت الصورة الاسطورية لعالم ذي طبقات حيث يسجل المرتفع والمنخفض في تناقضهما المطلق مستويات كونية تميِّز القوى الآلهية، وحيث يكون لاتجاهات الحيِّز

تفسيرات دينية متناقضة. فضلاً عن ذلك تبيّن أن كل الشروحات التي كانت المعتقدات الخرافية تزعم أنها تبرر بواسطتها ثبات الأرض، «السند الأكيد لكل الاحياء» (هزيود) هي دون جدوى وغير معقولة، فلم تعد الأرض بحاجة إلى «السند» وإلى «الجذور» ، ولم تعد بحاجة لتطفو كما عند طاليس على عنصر سائل انبثقت منه، ولا لتسند على زوبعة أو على مخدة هوائية كما يقول أناكسيمان. لقد قيل كل شيء وبات كل شيء واضحاً بعد ما رسمت الصورة الكونية. ولكي نفهم لماذا يستطيع الناس السير على الأرض بكل أمان، ولماذا لا تقع الأرض كما يحصل للأشياء عليها، يكفي أن نعلم أن كل شعاعات الدائرة متساوية.

إن بنية الكون الهندسية تمنحه تنظيماً من النمط المتناقض مع التنظيم الذي تضفيه عليه المعتقدات الخرافية. ولم يعد أي عنصر أو جزء من العالم يجد نفسه متميزاً على حساب العناصر أو الأجزاء الأخرى، ولم تعد أي قوة فيزيائية في الوضع المهيمن للملك الذي يمارس سلطته على كل شيء. وإذا كانت الأرض تقع في مركز الكون الدائري تماماً، فيمكنها أن تبقى جامدة بسبب تساوي المسافات دون أن تكون خاضعة لأي شيء كان. إن صيغة أناكسيماندر هذه، التي تسمح بتدخل فكرةالسلطة، أي سلطة الهيمنة على الآخرين، تظهر استمرار المصطلحات والمفاهيم السياسية في الفكر الكوني للأيونيين. ولكن أناكسيماندر يدافع كما يشير إلى ذلك عن حق «كاهن» (Charles H. Kahn) في دراسة حديثة، عن اطروحة تذهب أبعد بكثير من الأطروحة التي يعرضها من بعده تلميذه أناكسيمين في هذا المجال[1]. فهذا الأخير يحتاج لاسناد الأرض على الهواء الذي يهيمن عليها كما يهيمن

---

(1) Charles H. KAHN, Anaximander and the origins of greek cosmology, New York, 1960

الروح على الجسد . أما بالنسبة لأناكسيماندر فعلى العكس، لا يمكن لأي عنصر لوحده ولاي جزء من العالم أن يهيمن على الآخر. فالمساواة والتناظر بين مختلف القوى المشكلة للكون هما اللذان يتميّز بهما النظام الجديد للطبيعة. والتفوق ينتمي فقط إلى قانون التوازن والتبادل الثابت. وحل محل قيادة الفرد نظام المساواة في المشاركة في الطبيعة كما في المدينة.

من هنا جاء الرفض لنسبة شرف القيادة إلى الماء على غرار طاليس، أو للهواء على غرار أناكسيمان، أو لأي عنصر آخر خاص. فاناكسيماندر يدرك الجوهر الأول «اللامتناهي والخالد والأهي الذي يغلّف ويحكم «كل شيء»، باعتباره حقيقة قائمة بذاتها، مميّزة عن جميع العناصر ومكوّنة لاصلها المشترك وباعتباره المصدر الذي لاينضب ، والذي يتغذى منه الجميع على السواء. يعطينا أرسطو أسباب هذا الخيار: إذا كان أحد العناصر يمتلك هذه اللانهاية التي تنتمي إلى اللا محدود، فسيتم تدمير الأخرى من قبله؛ فالعناصر تتحدد فعلياً عبر تناقضها المتبادل، إذن يقتضي أن تقوم فيما بينها علاقة مساواة أو كما يقول أرسطو في مكان آخر أن تكون ذات قدرة متساوية[2]. ليس ثمة سبب للشك في صحة تفكير ارسطو ورفض التفسير الذي يقترحه لفكر أناكسيماندر. وسيُذكر أن التعليل الارسطو طاليسي ينطوي على تغيير جذري في علاقات السلطة والنظام فالسلطة الانفرادية التي تقيم النظام وتدعمه في المعتقدات الخرافية، تبدو في المنظور الجديد لأناكسيماندر مدمّرة للنظام. والنظام لم يعد تسلسلياً فهو يقضي بالمحافظة على توازن معينّ بين القوى التي باتت متساوية، ولا ينبغي أن تحصل أي منها على هيمنة نهائية على الأخرى، قد

---

(2) ARISTOTE, Physique, 204 b 22 et 13- 19; Meteorologica, 340 a 16.

تؤدي إلى دمار الكون. وإذا كان اللاعـدود يملك القيادة ويحكم كـل شيء فذلك بالتحديد لأن حكمه يستبعد إمكانية السيطرة من أحد العناصر على القدرة. فأولوية اللا محدود تضمن دوام النظام المساواتي القائم على التبادل في العلاقات، وهو يفرض على جميع العناصر قانوناً عاماً كونه الأعلى بينها.

فضـلاً عن ذلك، فـإن هذا التـوازن بين القـوى ليس شيئـاً آخـر غـير الثبات؛ فهو يخفي التناقضات وهـو من صنع النـزاعات. تتغلب كـل قوة بالتعاقب وتستولي على السلطة دورياً، ثم تتراجع لتتنازل عن الجـزء الذي كانت قد تقدمت فيه. ففي الكون وفي تتابع الفصول وفي جسم الإنسـان دورة منتظمة تنقل هكذا التفوق من قوة إلى أخرى، مقيمة الصلة كـما بين حدّين متناظرين ومتعاكسين، بين السيطرة والخضوع، التوسع والانسحاب، القـوة والضعف، الولادة والموت لكل هـذه العناصر، هـذه العناصر التي «تتبادل التعويض والعدالة للخرق الذي ارتكب وفقاً لنظام الزمن»، على حد قول أناكسيماندر.

بما أن العالم يتكون من قوى متناقضة ومتنازعة باستمرار، فإنه يخضعهـا لقاعدة العدالة التعويضية، ولنظام يحفظ فيما بينها مساواة دقيقة، وفي ظل نير هـذه العدالـة المتساويـة بالنسبـة للجميع فـإن هذه القـوى الأوليـة تجتمـع وتتـوافق بناء لتوازن منتظم، لتشكل كونـاً واحداً عـلى الرغم من تعـددها وتنوعها.

هذه الصورة الجديدة للعالم استخرجهـا أناكسيمـاندر بـدقة كـافية لكي تفرض نفسها كنوع من المكان المشترك لمجموع الفلاسفة السابقين لسقراط وكذلك للفكر العلمي. وفي بداية القـرن الخامس سيصـوغها «Alcméon» بعبارات توضح تماماً منشأهـا السياسي إلى حـد أنه لا يبدو من الضروري التوقـف عندها طويلاً، وبخاصة بعد المقالات التي كرّسها «M. Vlastos»

هذه المسألة[3]. وبالفعل يعرّف «Alcméon» الصحة على أنها توازن السلطات والرطوبة والجفاف، والبرودة والحرارة والمرارة والحلاوة الخ؛ وعلى العكس ينجم المرض عن السيطرة المنفردة لعنصر معيّن على العناصر الأخرى، إذ إن الهيمنة المنفردة لعنصر خاص تكون مدمّرة.

ولكن التجربة الاجتماعية لم تقدم فقط للفكر الكوني نموذجاً عن قانون ونظام يتسمان بالمساواة، يحلان محل الهيمنة الكلية القدرة للملك. وقد بدا لنا نظام المدينة متضامناً مع تصور جديد للمكان كون مؤسسات المدينة أسقطت على ما يمكن تسميته بالحيّز السياسي وتجسدت فيه. نذكر في هذا الصدد أن المدينيين الأوائل مثل، «Hippodamos de Milet» هم في الحقيقة منظرون سياسيون: فتنظيم الحيز المديني ليس سوى مظهر لجهد أعم لتنظيم العالم البشري وعقلنته. والصلة بين حيّز المدينة ومؤسساتها تظهر أيضاً بوضوح كبير عند أفلاطون وأرسطو.

إن الحيز الاجتماعي الجديد مركّز. فالسلطة والقيادة والقدرة لم تعد تقع في قمة السلم الاجتماعي، وإنما وضعت في المركز في وسط المجموعة الإنسانية. هذا المركز، هو الذي يقيّم الآن، وخلاص المدينة يستند على هؤلاء الذين نسميهم جماعة المركز، لأنهم في وجودهم على مسافة متساوية من الأطراف يشكلون نقطة ثابتة لحفظ توازن المدينة. ويحتل الأفراد والجماعات كافة مواقع متناظرة بالنسبة للمركز. وإن «الأغورا» (ساحة

---

(3) A.G. VLASTOS, Equality and justice in early greek cosmologies, Classical Philology, 42, 1947, p. 156- 178; Theology and philosophy in early greek thought, The philosophical Quarterly, 1952, p. 97- 123; ISONOMIA, American Journal of Philology, 74, 1953, p. 337- 366; et le compte rendu de l'ouvrage de F.M. CORNFORD, Principium Sapientiae, dans Gnomon, 27, 1955, p. 65- 76.

المجلس) التي تحقق على الأرض هذا الترتيب المكاني، تشكل المركز لمكان عام ومشترك. وكل الذين يدخلون إليه يعرّفون بذلك أنهم متساوون. ونتيجة لوجودهم في هذا الحيز السياسي، يدخلون مع بعضهم البعض في علاقات من التبادل الكامل. ومؤسسة الندوة العامة هي رمز هذه الجماعة السياسية[4]: فالندوة العامة الكائنة في البناء العام، وغالباً ما يكون في «الأغوراء»، توجد في صلاتها مع المنازل السكنية العديدة، على مسافة متساوية من مختلف العائلات التي تتشكل منها المدينة؛ وعليها أن تمثلها جميعاً دون أن تتماثل مع واحدة أكثر من الأخرى. إنها حيّز مركّز، حيّز مشترك وعام مساواتي وتناظري، وإنما هي كذلك حيّز معلمن، صنع للمواجهة والمداولة والتحاجج تتناقض مع الحيّز الخاص من الأكروبول الموصوف دينياً بأنه نطاق الشؤون الدنيوية من المدينة البشرية، ومع حيّز المصالح المقدسة التي تتعلق بالآلهة.

إن المقاربة مع بعض النصوص توحي بأن هذا الإطار المكاني الجديد شجع التوجه الهندسي الذي يميّز علم الفلك اليوناني؛ وأنه ثمة تماثل بنيوي كبير بين الحيّز المؤسساتي الذي يعبّر فيه عن نفسه العالم الإنساني والحيّز الفيزيائي الذي يسقط عليه الميليزيون العالم الطبيعي.

يعتبر أناكسيماندر بناء لوصف المآثر أن الأرض إذا كانت تستطيع أن تبقى جامدة وثابتة فذلك نتيجة لموقعها المركزي وللتماثل وللتوازن. وهكذا بما أنها موجودة في المركز، لا شيء يهيمن عليها، كما يضيف أناكسيماندر. إن الصلة التي يقيمها أناكسيماندر بين غياب «الهيمنة» والتمركز والتماثل مهما كانت غريبة بالنسبة لنا، تسمح بالمقارنة مع نص سياسي لهيرودوت

(4) Cf. L. GERNET, Sur le symbolisme politique en Grèce ancienne: le Foyer commun, Cahiers internationaux de Sociologie, 11, 1951, p. 21-43.

نجد فيه نفس المصطلحات ونفس الترابط الادراكي. يقول هيرودوت إنه عند وفاة الطاغية «polycrate» دعا «Maiandrios» المعيّن من قبل المتوفي ليستلم من بعده عصا القيادة، دعا جميع المواطنين إلى المجلس وأبلغهم قراره إلغاء نظام الطغيان: قال لهم: ما مؤداه أن «polycrate» لم يكن يحظى بموافقته عندما كان يحكم كمستبد على أناس مشابهين له .. ومن جهتي أودع القيادة في المركز وأعلن لكم تطبيق نظام المساواة في السلطة[5].

تظهر المقاربة ذات مغزى أكبر بمقدار ما تتوافق بعض التمثلات ذات الصفة الاجتماعية مع مفهوم الحيّز الفيزيائي المنظم بتناسق مع المركز لدى الميليزيين أنفسهم. ويعتبر «Agathemeros» أن أناكسيماندر تلميذ طاليس، كان أول من رسم الأرض المأهولة على تصميم للأرض بكاملها، كما سيفعل من بعده بطريقة أدق «Hécatée de Milet»[6]. ويضيف المؤلف، كان القدماء يصورون الأرض المأهولة كدائرة واليونان في مركزها، ومدينة دلف (Delphes) في وسط اليونان. ونعرف أن هذا التصور سيثير سخرية هيرودوت فكتب يقول: «إني أضحك عندما أرى خوارط الأرض التي رسمها كثيرون في الماضي والتي لم يفسرها أحد بطريقة معقولة. فهم يرسمون المحيط جارياً حول الأرض التي أعطيت شكل الدائرة وكأنها صنعت بالبركار، ويجعلون آسيا مساوية لأوروبا»[7]. ويكشف لنا هيرودوت في مقطع آخر الخلفية المؤسساتية والسياسية لهذه الصفة الهندسية للحيّز الفيزيائي، المندفعة جداً في نظره: فبعد النكبة التي أصيب بها الأيونيون

---

(5) HERODOTE, 3, 142.
(6) AGATHEMEROS, 1, 1.
(7) HERODOTE , 4, 36.

وجـدوا أنفسهم جميعاً مجتمعـين معـاً في «panionion» . فينصحهم أولاً «Bias de Priène» وهو أحد الحكماء بتكوين أسطول مشترك لـلانتقال إلى سردينيا وتأسيس مدينة بانيونية وحيدة فيها . ثم تحدث طاليس (Thalès de Milet) فعرض أن يكون ثمة مجلس وحيد يحـدد مركـزه في تيوس (Téos) لأن هذه الجزيـرة توجـد في مركـز إيونيـا ؛ وتستمر المدن الأخرى مـأهولـة ولكنها تصبح منذ ذلك الحـين في وضع الـديم المحيطة والمندمجة في مـدينة وحيـدة[8].

فضلاً عن ذلك ، لدينا دليل على التـداخلات التي أمكن حصـولها بـين القيم السياسية والهندسية والفيزيائية للمركز الذي تم تصوره بصفته النقطة الثابتة التي ينتظم حولها في المجتمع والـطبيعة، حيّـز مساواتي مصنـوع من علاقات تناظرية ومتعاكسة[9]. إن الندوة وهي رمز النظام البشري الجديـد في الأغورا (ساحة المجلس) يمكن أن تدل عند فيلولاوس (philolaos) على النار الكونية المركزية، وعند فلاسفة آخرين على الأرض التي تأخـذ مركـزاً جامداً في وسط الكون الفيزيائي[10]. كما أن أفلاطون يظهر أيضاً واثقاً تماماً في القرن الرابع، من هذه الصلات بين بنية الكون الطبيعي وتنظيم العـالم الاجتماعي. فالفيلسوف الذي دوّن على عتبة المجمـع : لا يدخـل هنا إلا من كان رياضياً ـ يشهد على الروابط التي أقـامتها وحـافظت عليها طويلاً

---

(8) ID., 1, 170.

9 ـ من المتفق عليه أن الفكر الخرافي يعرف الدائرية والمركـز وهو يقـدر قيمة هـذه وتلك. ولكن الصورة الدينية للمركز لا تقضي بحيّز متناظر؛ لكنها على العكس، تنطوي على حيّز تسلسلي يتضمن مستويات كونية يسمح المركز بأن تقوم الصلة بينها . فالرمزية السياسية للمركز (الندوة المشتركة) تظهر كوسيط بين التعبير الديني للمركز والتصور الهندسي للمركز في حيّز متجانس؛ راجع حول هذه النقطة L. Gernet, l. c. p. 4259.

(10) CF. R. E. SIEGEL., On the relation between early scientific thought and mysticism: is Hestia, the central fire, an abstract astronomical concept? ; Janus, 49 1960, p. 1-20.

اصول وتوجهات مشتركة لدى اليونانيين بين الفكر الهندسي والفكر السياسي . وفي توبيخه لكل الذين يرفضون دراسة الهندسة في حوارياته، بشخص كاليكلاس (Calliclès) وبلسان سقراط، يقرن أفلاطون بشكل وثيق معرفة المساواة والمساواة الهندسية التي يقوم عليها الكون الفيزيائي، بالفضائل السياسية التي يستند إليها النظام الجديد للمدينة: العدالة والاعتدال: ففيما يؤكد البحاثة وكاليكلاس، أن السماء والأرض والآلهة والناس مرتبطون ببعضهم البعض في جماعة تقوم على التفاهم والتنظيم والاعتدال والعدالة. . ولكنك لا تنتبه إلى ذلك مهما كنت عالماً، وتنسى أن المساواة الهندسية هي كلية القدرة عند الآلهة وعند الناس: لذلك أنت تهمل الهندسة[11] .

(11) PLATON, Gorgias, 50 Sa.

الخاتمة

إن الروابط وثيقة جداً بين نوعين من الظاهرات هما ظهور المدينة ونشوء الفلسفة الأمر الذي لا يمكن معه إلا أن يظهر الفكر العقلاني متضامناً في أصوله مع البنى الاجتماعية والعقلية الخاصة بالمدينة اليونانية. وهكذا إذا أعيد وضع الفلسفة في التاريخ فإنها تعرّي صفة الكشف المطلق هذه التي نسبت إليها أحياناً عبر تحية العقل غير الزمني الذي جاء يتجسد في الزمن في علوم الأيونيين الفتية. فمدرسة ميليه (Milet) لم تشهد ولادة العقل وإنما هي بنت عقلاً، أي شكلاً أولياً من العقلنة. هذا العقل اليوناني ليس العقل التجريبي للعلوم المعاصرة الموجهة نحو استكشاف الوسط الفيزيائي والتي أعدت مناهجها وأدواتها الفكرية وأطرها العقلية خلال القرون الأخيرة، في جهد نشيط ومتواصل للتعرف على الطبيعة والسيطرة عليها. وعندما عرّف ارسطو الإنسان «بالحيوان السياسي» فقد أشار إلى ما يفصل العقل اليوناني عن العقل الحالي. فإذا كان الإنسان الحالي إنساناً سياسياً في نظره فذلك لأن العقل نفسه هو في جوهره سياسي.

وفي الواقع، إن العقل في اليونان عبّر عن نفسه وتشكل وتكوّن على الصعيد السياسي أولاً. وتمكنت التجربة الاجتماعية لدى اليونان من أن

تصبح غرضاً لتفكير وضعي لأنها ارتفضت في المدينة، نقاشاً عاماً بالحجة.
ويعود تاريخ أفول المعتقدات الخرافية إلى اليوم الذي وضع فيه ...
الأوائل النظام الإنساني موضع النقاش وسعوا إلى تعريفه في ذاته، وإلى ترجمته في صيغ تكون في متناول الفكر، وإلى تطبيق قواعد العدد والقياس عليه. وهكذا تم استخراج وتعريف فكر سياسي صرف، بعيداً عن الدين في مصطلحاته ومفاهيمه ومبادئه وآرائه النظرية. لقد طبع هذا الفكر بعمق عقلية الإنسان القديم، وهو يميز حضارة لم تكف، طالما استمرت حية، عن اعتبار الحياة العامة بأنها تتويج للنشاط البشري. بالنسبة لليوناني، لا ينفصل الإنسان عن المواطن؛ فالتفكير هو امتياز للأناس الأحرار الذين يمارسون بالترابط عملهم العقلي وحقوقهم المدنية. كما أن الفكر السياسي، عبر تقديمه للمواطنين الإطار الذي يدركون فيه علاقاتهم المتبادلة، قام في الوقت نفسه بتوجيه وصنع تدابير فكرهم في ميادين أخرى.

عندما نشأت الفلسفة في ميليه (Milet) تجذرت في هذا الفكر السياسي الذي عبّرت عن اهتماماته الأساسية والذي اقتبس عنها قسماً من مصطلحاته. من الصحيح أنها أكدت استقلاليتها بسرعة كافية. فمنذ «Parménide» وجدت طريقها الخاص؛ لقد استكشفت ميداناً جديداً وطرحت قضايا لا تنتمي إلا لها. ولم يعد الفلاسفة يتساءلون كما كان يفعل الميليزيون عما هو النظام وكيف تكوّن وكيف يستمر، وإنما ما هي طبيعة الكائن والمعرفة وما هي العلاقات بينهما. وهكذا أضاف اليونانيون بعداً جديداً على تاريخ الفكر البشري. ولكي تحل الفلسفة الصعوبات النظرية «والمآزق الفكرية» التي يظهرها التقدم نفسه لمناهجها، اضطرت رويداً رويداً الى صنع لغة خاصة بها وإعداد مفاهيمها وبناء منطقها وعقلانيتها الخاصة. ولكنها في هذه المهمة لم تقترب كثيراً من الحقيقة الفيزيائية؛ ولم

تقتبس إلا القليل من ملاحظة الظاهرات الطبيعية؛ ولم تجرِ التجارب. وبقيت فكرة التجريب غريبة عنها. بنت رياضيات دون السعي إلى استعمالها في استكشاف الطبيعة. وكان ينقصها هذا الترابط بين الشأنين الرياضي والفيزيائي، وشأني الحساب والتجربة، الأمر الذي بدا لنا أنه يوحد في البدء الشأنين الهندسي والسياسي. ويعتبر الفكر اليوناني أنه إذا كان ينبغي أن يخضع العالم الاجتماعي إلى العدد والقياس، فإن الطبيعة تمثل بالأحرى الميدان التقريبي الذي لا ينطبق عليه لا الحساب الدقيق ولا التفكير المدقق. فالعقل اليوناني لم يصنع في العلاقة البشرية مع الأشياء بمقدار ما صنعته علاقات الناس فيما بينهم. وقد تطور من خلال التقنيات التي تعمل على العالم أقل من تلك التي تسيطر على الآخر والتي كانت اللغة أداتها المشتركة: فن السياسة والخطابة والتعليم. فالعقل اليوناني هو ذلك الذي سمح بطريقة وضعية وواعية ومنهجية بالتأثير على الناس وليس بتحويل الطبيعة. إن هذا العقل هو ابن المدينة، سواء في حدوده أو في تجديداته.

فهرس

الموضوع **الصفحة**

1987 / 4 / 264

هذا الكتاب

بالنسبة للفكر اليوناني ، إذا كان ينبغي إخضاع العالم إلى المدد وإلى القياس ، فإن الطبيعة تمثل بالأحرى ما هو تقريبي الذي لا ينطبق عليه الحساب الدقيق ولا التفكير الصارم . والعقل اليوناني لم يصنع من خلال التعاطي الإنساني مع الأشياء بمقدار ما صنعته علاقات الناس فيما بينهم . وهو لم يتطور من خلال التقنيات التي تؤثر على الكون ، وإنما من خلال تلك التي تؤمن السيطرة على الآخر والتي تعتبر اللغة أداتها المشتركة : فن السياسة والخطابة والتعليم . إن العقل اليوناني هو الذي يسمح بطريقة وضعية وواعية ومنهجية ، في التأثير على الإنسان وليس في تحويل الطبيعة . إنه ابن المدينة ، سواء في حدوده أو في تجديداته .

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع